فرهنگ دینی و اندیشهٔ سیاسی

۲



آلبرت حورانی

تاریخ مردمان عرب

ترجمهٔ

فرید جواهرکلام

تاریخ مردمان عرب

نوشتهٔ
آلبرت حورانی

ترجمهٔ
فرید جواهرکلام

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۸۴

حورانی، آلبرت حبیب، ۱۹۱۵ - ۱۹۹۳م
تاریخ مردمان عرب / نوشته آلبرت حورانی؛ ترجمه فرید جواهرکلام. - تهران:
امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۷۹۰ ص.: مصور.
ISBN 964-00-0993-8
عنوان اصلی:
A history of the Arab peoples, 2002.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
چاپ اول: ۱۳۸۴.
۱. کشورهای عربی - تاریخ. الف. جواهرکلام، فرید، ۱۳۰۲ - مترجم. ب.
عنوان.
۲ ت ۹ ح / ۷ / DS ۳۷
۹۰۹/۰۹۷۴۹۲۷
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران
م ۸۴-۱۱۰۳۴

تاریخ مردمان عرب
۰۰۹۳۱۵۹۹ شابک ۸-۰۰-۰۹۹۳-۹۶۴ بها: ۶۲۰۰۰ ریال

تاریخ مردمان عرب
نوشته : آلبرت حورانی
ترجمه: فرید جواهرکلام
چاپ اول: ۱۳۸۴
چاپ و صحافی : چاپخانه سپهر، تهران
شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.

شابک ۸-۰۰-۰۹۹۳-۹۶۴ ISBN 964-00-0993-8
مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال.
WWW.AMIR-KABIR.COM

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
یادداشت مترجم	۹
پیشگفتار	۱۱
آغاز سخن	۱۳
بخش نخست: شکل‌گیری یک جهان (قرن هفتم تا دهم)	
فصل اول: قدرتی نوین در جهانی کهن	۲۳
فصل دوم: تشکیل یک امپراتوری	۴۵
فصل سوم: تشکیل یک جامعه	۶۷
فصل چهارم: شکوفایی اسلام	۹۵
بخش دوم: جوامع مسلمانان عرب (قرن یازدهم تا پانزدهم)	
فصل پنجم: جهان مسلمان عرب	۱۲۹
فصل ششم: نواحی کشاورزی و روستایی	۱۵۱
فصل هفتم: زندگی شهری	۱۶۵
فصل هشتم: شهرها و فرمانروایان	۱۹۵
فصل نهم: روشهای اسلام	۲۱۹
فصل دهم: فرهنگ علما	۲۳۵
فصل یازدهم: راههای مختلف اندیشه	۲۵۳

فصل دوازدهم: فرهنگ دربار و مردم ۲۷۵
بخش سوم: عصر عثمانی (قرن شانزدهم تا هجدهم)
فصل سیزدهم: امپراتوری عثمانی ۳۰۳
فصل چهاردهم: جوامع عثمانی ۳۳۳
فصل پانزدهم: تغییر در توازن قدرت در قرن هجدهم ۳۵۷
بخش چهارم: عصر امپراتوریهای اروپایی (۱۸۰۰ ـ ۱۹۳۹)
فصل شانزدهم: قدرت اروپا و حکومتهای اصلاح‌طلب ۳۷۹
فصل هفدهم: امپراتوریهای اروپایی و طبقات حکمفرما ۳۹۷
فصل هجدهم: فرهنگ امپریالیسم و نوگرایی ۴۲۳
فصل نوزدهم: اوج قدرت اروپایی ۴۴۵
فصل بیستم: تغییر شیوه‌های زندگی و اندیشه ۴۶۷
بخش پنجم: دوران دولتهای ملی (از سال ۱۹۳۹)
فصل بیست و یکم: انحطاط امپراتوریها ۴۹۳
فصل بیست و دوم: جوامع در حال تغییر ۵۱۷
فصل بیست و سوم: فرهنگ ملی (دهۀ ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰) ۵۳۷
فصل بیست و چهارم: اوج عرب‌گرایی ۵۵۳
فصل بیست و پنجم: اتحاد و تفرقۀ اعراب ۵۷۱
فصل بیست و ششم: اذهان آشفته ۵۹۵
دودمان‌ها ۶۲۵
نقشه‌ها ۶۳۵
منابع ۶۶۱
فهرست اعلام ۶۹۱

یادداشت مترجم

کتابی که در دست دارید، مجموعه‌ای است پرمحتوا که به صورتی جامع تاریخ عرب، بویژه ابعاد گوناگون فکری، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن را از پیدایش دین اسلام تا دورهٔ معاصر بررسی می‌کند. به طور کلی به‌نظر می‌رسد که آشنایی با تاریخ اجتماعی و فکری اسلام، بویژه از برهه‌ای که با تاریخ ما ایرانیان ارتباط پیدا نموده، ضروری است. این کتاب پاسخگوی چنین نیازی است. آلبرت حورانی که در زمان حیات خود استاد دانشگاه آکسفورد انگلستان بود، از نویسندگان مشهور و معتبر در زمینهٔ تاریخ و فرهنگ کشورهای اسلامی و عربی به شمار می‌آید. آثار وی همه از کتابهای قابل توجه و مطرح در مجامع دانشگاهی و علمی مغرب است؛ اما گزاف نیست اگر گفته شود که این اثر برجسته‌ترین آنهاست. از سوی دیگر در زبان فارسی نیز چنین کتابی اگر بی‌نظیر نباشد مسلماً کم‌نظیر است.

حورانی با سبکی ساده و روان به شرح تحولات سیاسی، اجتماعی، فکری، علمی و فرهنگی عربستان از قرن هفتم میلادی به بعد و با ظهور و گسترش اسلام به ذکر دقیق و موشکافانهٔ تحولات بزرگ متعاقب آن می‌پردازد.

پیدایش امپراتوری بزرگ اسلامی از سواحل اقیانوس اطلس تا سواحل اقیانوس هند، رویدادها و جنگهای بزرگ و کوچک، و قرنها بعد اندک‌اندک زوال، فروپاشی و تجزیهٔ این امپراتوری و...از قلم او رد نمی‌شود.

حورانی کوشیده است تمام این مجموعهٔ مفصل تاریخی را که گذشته از اقوام عرب و

عرب‌زبان شامل سرزمینها و اقوام دیگری نیز می‌شود، با بی‌طرفی بیان کند؛ هرچند که عرب بودن او در این پردازش بی‌تأثیر نبوده است.

در ترجمهٔ این کتاب مجبور بوده‌ام به منابع فراوان دیگری نیز مراجعه کنم، بویژه در مورد نامها و روایات. از سوی دیگر مانند سایر آثار، کوششم در عین ساده‌نویسی، به‌کارگیری واژه‌های ناب پارسی بوده است.

امید است این اثر مورد استفادهٔ دانش‌پژوهان و صاحبدلان قرار گیرد.

فرید جواهرکلام

دی ماه ۱۳۸۳

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پیشگفتار

موضوع این کتاب تاریخ مردم عرب‌زبان دنیای اسلام از آغاز ظهور این دین مبین تا به امروز است. گاه در خلال توصیف برخی از دوره‌ها مجبور بوده‌ام از اصل موضوع اندکی فراتر روم؛ مثلاً هنگام شرح تاریخچهٔ خلافت، شرح امپراتوری عثمانی و گسترش آن و یا بازرگانی اروپاییان.

می‌توان گفت که موضوع کتاب حالت یکسان و یکنواختی نداشته، پاره‌ای اوقات گسترده و پاره‌ای اوقات محدود بوده است. مثلاً تاریخ «مغرب» (مراکش) با تاریخ خاورمیانه همخوانی ندارد؛ یا تاریخ کشورهایی که زبان عربی، زبان اصلی آنان به شمار می‌آمده نمی‌توانست از تاریخ سایر کشورهای مسلمان جدا باشد. باید اعتراف کنم که چنین وضعی به علت محدودیت دانش خود من است. با این‌همه امید من آن است که تدوین این کتاب طوری باشد که ارتباط تاریخی بین سرزمینهای مورد بحث را دربر گرفته و از این نظر شایستهٔ مطالعه و استفاده شود.

این کتاب برای دانشجویان مبتدی و سایر خوانندگانی تدوین شده است که قصد دارند اطلاعاتی کلی دربارهٔ موضوع مورد بحث به دست آورند. کارشناسان بروشنی درخواهند یافت در کتابی که در زمینه چنین حوزهٔ گسترده‌ای بحث می‌کند، بیشتر تشریحات من ناگزیر براساس پژوهشهای دیگران استوار بوده است. کوشش من بر آن بوده که پس از ذکر وقایع اساسی، در سایهٔ پژوهش دیگران، آنها را تعبیر و تفسیر کنم. گوشه‌ای از دین خود را در این زمینه با ذکر نام افراد و کتابهای مربوطه، در کتابنامه (آخر کتاب) ادا کرده‌ام.

در تألیف کتابی که چنین دورهٔ طولانی تاریخی را دربر می‌گیرد، مجبور بوده‌ام دربارهٔ ذکر نامها تصمیم مناسبی بگیرم. برای سرزمینهایی که نام جدید امروزی دارند، همان نام را برگزیده‌ام حتی اگر در گذشته چنین نامی نداشته‌اند، زیرا به کار بردن این نام آسانتر از آن بود که در خلال دوره‌های مختلف نامها را تغییر دهم. ازاین‌رو مثلاً نام «الجزایر» برای سرزمین مشخصی در شمال افریقا برگزیده شد؛ هرچند که این نام در قرون اخیر مصطلح گشته است. در مجموع نامهایی را به‌کار برده‌ام که برای آشنایان به زبان انگلیسی مصطلح باشد؛ مثلاً درک واژهٔ «مغرب» آسانتر از درک اصطلاح «شمال‌غربی ـ افریقا» خواهد بود، اما در مورد واژهٔ «مشرق» چنین نیست. از این‌رو به جای آن «خاورمیانه» را به‌کار برده‌ام.

قسمتهای مسلمان‌نشین شبه‌جزیرهٔ ایبریا (اسپانیا و پرتغال) را اندولس[1] نام داده‌ام، زیرا به کار بردن یک نام ساده‌تر از به‌کار گرفتن یک عبارت است. گاه نام سرزمینی مربوط به گذشته را ذکر می‌کنم که در حال حاضر برای خود کشور مستقلی است، در این مورد خاص منظورم سرزمینهایی است که در گذشته کم و بیش در حدود و حوزهٔ همین کشور فعلی قرار داشته‌اند. مثلاً منظور از «سوریه» که به کرات در کتاب نام برده شده است، سرزمینهایی است که در گذشته مردمانش از نظر تاریخی و اجتماعی وجوه مشترکی داشته‌اند ولی پس از جنگ جهانی اول به شکل مستقل امروزی درآمده است. نیازی به گفتن ندارد که در این‌گونه موارد هیچ‌گونه داوری سیاسی از نظر موجودیت این کشورها یا تعیین خطوط مرزی آنها در کار نبوده است. نامهای اصلی جغرافیایی در نقشهٔ شمارهٔ یک ذکر شده‌اند.

1. Andalus.

آغاز سخن

۱۳۸۲ میلادی

در سال ۱۳۸۲ م. یک دانشمند مسلمان عرب که در خدمت فرمانروای تونس بود از وی اجازه خواست تا به زیارت مکهٔ معظمه مشرف گردد؛ پس از کسب این اجازه سوار بر کشتی شد و روانهٔ بندر اسکندریه در مصر گردید. او در این زمان پنجاه سال داشت؛ و مقدر چنین بود که سرزمینهای مغرب را که خود و نیاکانش در خلال سالیان دراز نقشهای مهم و گوناگونی در آنها ایفا کرده بودند، برای همیشه ترک گوید.

عبدالرحمن‌بن‌خلدون (۱۳۳۲ ـ ۱۴۰۶ م.) از یک خانوادهٔ عرب بود که پس از فتح اسپانیا توسط مسلمانان، از جنوب عربستان به آن سرزمین رفته و در شهر «سویل»[1] اقامت کرده بودند. هنگامی‌که فرمانروایان مسیحی اسپانیا از شمال این کشور قلمرو خود را توسعه دادند و به طرف جنوب رفتند، خانوادهٔ ابن‌خلدون آنجا را ترک کرده، به تونس رفتند.

بسیاری از خانواده‌ها که وضعی مانند آنان داشتند نیز به همین اقدام دست زدند و با اقامت در شهرهای مغرب (قسمت غربی دنیای آن روز اسلام) جوامعی تشکیل دادند و به خدمت فرمانروایان محلی درآمدند. جد بزرگ ابن‌خلدون در دربار فرمانروای تونس عهده‌دار امور

1. Seville.

سیاسی بود ولی سرانجام مغضوب فرمانروا واقع شد و به قتل رسید. پدر بزرگ او نیز سمت و مقام دولتی داشت اما پدرش سیاست را رها کرد و دوران بازنشستگی خود را به امور علمی اختصاص داد.

ابن‌خلدون در خدمت پدرش و سایر دانشمندان به تحصیلات دقیق و کاملی پرداخت. رموز و فنون دانش آن زمان را از دانشمندانی که در مساجد و مدرسه‌های تونس تدریس می‌کردند و یا به آن شهر می‌آمدند فراگرفت و مطابق عرف و سنت آن زمان، که تصریح می‌کرد برای کسب دانش به هر مکانی باید سر زد، هنگامی‌که به مرحلهٔ بلوغ و کمال رسید به شهرهای گوناگون سفر کرد. او در شرح‌حال خود (اتوبیوگرافی) دانشمندان و موضوعهایی راکه در خدمت آنان فراگرفته است به تفصیل نام می‌برد: قرآن مجید که در نظر مسلمانان کلام خداوند بود، کلامی که به صورت وحی به زبان عربی به پیامبر خدا، حضرت محمد (ص) نازل شده بود؛ حدیث که عبارت بود از سنتها و مطالبی که پیامبر فرموده بود و نیز رفتارهایی که از او سرزده بود؛ علم فقه که عبارت بود از مجموعه قوانین اجتماعی و اخلاقی بر مبنای قرآن مجید و احادیث؛ زبان عربی که بدون آشنایی با آن درک متون دینی ممکن نبود. و بالاخره علومی چون ریاضیات و منطق و فلسفه.

ابن‌خلدون به تفصیل زندگی‌نامه و شخصیت استادان خویش را شرح می‌دهد و برایمان فاش می‌کند که بسیاری از این استادان مانند والدینش در مصیبت بیماری طاعون (مرگ‌سیاه) که در اواسط قرن چهاردهم دنیای آن روز را به ماتم کشید، جان باختند.

از آنجا که ابن‌خلدون در آغاز جوانی به زبان عربی و علم فقه تسلط کامل پیدا کرده بود به خدمت فرمانروای تونس راه یافت. در آغاز، کارش منشی‌گری بود و بعدها مقامهای مهمتر و بالطبع کم‌ثبات‌تری به وی محول گشت. بدین‌ترتیب طی مدت بیست سال به مناصب گوناگون، گاه بالا و گاه پایین، دست یافت. او بعدها تونس را ترک کرد و به خدمت سایر فرمانروایان مغرب درآمد. سپس عازم «گرانادا» پایتخت آخرین فرمانروایان مسلمان اسپانیا شد؛ به قول معروف در آنجا حرمتی یافت و در رأس هیئتی به شهر سویل که مقر فرمانروایان مسیحی اسپانیا و نیز شهر نیاکانش بود، سفر کرد. اقامت وی در سویل دیری نپایید زیرا مورد سوءظن مقامات مسیحی واقع شد؛ پس باشتاب آنجا را ترک کرد و به الجزیره آمد. در الجزیره بار دیگر به خدمت مقامات دولتی درآمد، صبحها در خدمت مقامات بود و بعد از ظهرها در مساجد به تدریس می‌پرداخت.

پس از آن مأموریت یافت تا با رؤسای قبایل عرب ــ بربرها ــ که در دشت و کوه می‌زیستند تماس حاصل کند و آنها را به تبعیت از فرمانروایانی که در خدمتشان بود، ترغیب نماید. وی در این کار موفق بود و نفوذی که در میان رؤسای قبایل بربر پیدا کرد بعدها به دردش خورد، زیرا چندین بار که مورد بی‌مهری مقامات دولتی قرار گرفت، از جانب این قبایل حمایت شد. در یکی از این موارد به مدت چهار سال (۳۷۵ ـ ۳۷۹ م.) تحت حمایت رئیس یکی از قبایل عرب در کاخی در حومهٔ الجزیره زندگی کرد. در خلال این چهار سال که وی از دنیای سیاست بر کنار بود وقت خود را صرف نگارش اثر جالب و مفصلی نمود که مربوط می‌شد به تاریخچهٔ دودمان فرمانروایان مغرب.

نخستین بخش این تاریخ مفصل که مقدمه (پیشگفتار) نام دارد از همان آغاز تا به امروز مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. در این مقدمه ابن‌خلدون کوشیده است ظهور و سقوط سلسلهٔ فرمانروایان را به شیوه‌ای بیان کند تا معیاری برای داوری و ارزیابی روایات تاریخی به دست خواننده بدهد. بنا به‌نظر او ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل جامعهٔ انسانی، جامعه مردمانی بود که در دشتها و کوهها می‌زیستند و از راه کشاورزی و دامداری امرار معاش می‌کردند و از رهبرانی پیروی می‌نمودند که فاقد قدرت اجرایی سازمان‌یافته بودند. مردمان این جوامع ابتدایی ذاتاً دارای انرژی و محسناتی طبیعی بودند ولی بتنهایی و خود به خود نمی‌توانستند حکومتهایی محکم و پا برجا، شهرهای آباد و فرهنگی مناسب تشکیل دهند. برای اجرای چنین برنامه‌هایی لازم بود رهبر و فرمانروایی با قدرتی فراوان و تسلطی کامل داشته باشند. چنین رهبری در صورتی قادر بود به چنان موقعیتی دست یابد که بتواند پیروانی وفادار و فداکار برای خود دست و پا کند؛ که همگی تحت یک نظام معنوی به نام «عصبیه» کاملاً متحد و یکی بوده و فرامین رهبر را گردن نهند. چنین پیروانی را به‌آسانی می‌شد از میان مردمان کوشا و پرانرژی دشتها و کوهستانها گردآوری کرد، سپس برای آنها توضیح داد که همگی از یک خاندان و نژاد و نیاکان واحدی هستند؛ حال این قرابت و همخونی افسانه باشد یا واقعیت. امکان هم داشت از راه قبولاندن مذهب واحدی همهٔ آنها را به یکدیگر وابسته و متحد ساخت. فرمانروایی که چنین سازمان نیرومندی را تشکیل می‌داد و گروه فراوانی پیرو مؤمن به دست می‌آورد می‌توانست برای خود یک دودمان فرمانروایی تشکیل دهد و زمانی که حکومتش تثبیت می‌شد، شهرهایی آباد و پرجمعیت تأسیس کند که در آنها صنایع و حرفه‌های گوناگون و شیوهٔ زندگی شهرنشینی به

وجود آید، رشد کند و در نتیجه جامعه به فرهنگ درخشان و مناسبی دست یابد. هر سلسله و دودمانی که به این ترتیب تشکیل می‌شد در ذات خود عوامل سقوط را نیز به همراه داشت، بدین معنی که این سقوط و زوال ممکن بود بر اثر ظلم و جور بی‌حد باشد، و یا عیاشی و افراط و تفریط فرمانروایان کار را به زوال بکشد و بالاخره تزلزل و ضعف قدرت نیز می‌توانست کار را به این مرحله ختم کند. امکان این بود که قدرت اصلی فرمانروایی از چنگ حاکم اصلی به در رفته، به دست شخص دیگری از همان گروه و فرقه بیفتد. بدین‌ترتیب دیر یا زود آن سلسله و خاندان جای خود را به سلسله و دودمان دیگری می‌داد که به همان ترتیب پا می‌گرفت.

در چنین مواردی نه تنها خود فرمانروا بلکه تمام پیروانش ــ که قدرت وی به آنان متکی بود ــ و حتی نحوهٔ زندگی و سنن آنان ممکن بود از میان بروند. ابن‌خلدون در جای دیگری در این زمینه چنین می‌گوید: «هنگامی‌که یک تغییر اساسی و کلی در اوضاع پیش آید گویی تمام عالم خلقت و سراسر جهان کن فیکون شده است».[۱] یونانی‌ها و ایرانی‌ها که نیرومندترین قدرتهای جهان در زمان خودشان بودند، جایشان را به اعراب دادند،[۲] اعرابی که قدرت و اتحادشان نظامی نیرومند و گسترده به وجود آورده بود؛ نظامی که قدرتش از عربستان تا اسپانیا گسترش یافته بود. ولی اعراب نیز به نوبهٔ خود جایشان را به بربرها در اسپانیا و مغرب دادند و به همین ترتیب در نواحی شرقی نیز جا را برای ترک‌ها خالی کردند.

زمانی که فرشتهٔ اقبال روی خود را از فرمانروایان برمی‌گرداند، خدمتگزاران آنها را نیز ناکام و نامراد می‌ساخت. هنگامی‌که ابن‌خلدون راهی اسکندریه شد زندگی و حرفهٔ خود را نیز تغییر داد. در آن زمان بر خلاف تصمیم قبلی به زیارت مکهٔ معظمه نرفت، این کار را بعدها انجام داد؛ وی به قاهره رفت. این شهر بزرگ با معیارهای کاملاً متفاوتی که او قبلاً آشنایی داشت بشدت وی را تحت تأثیر قرار داد. او چنین می‌گوید: «شهری که مرکز جهان بود؛ باغهای وسیع و باشکوه؛ محل اجتماع و ملاقات ملل جهان؛ جمعیت بی‌حد و حصر مردم که چون مورچگان درهم می‌لولیدند؛ مقر باشکوه دین اسلام؛ مرکز قدرت».[۳] قاهره پایتخت سلاطین مملوک و یکی از بزرگترین مراکز اسلامی جهان در آن دوران به شمار می‌رفت که بر تمام مصر و سوریه فرمانروایی و تسلط داشت. ابن‌خلدون در قاهره به فرمانروای کشور معرفی شد. نظر مساعد وی را جلب کرد. در آغاز کار موقق به دریافت یک مقرری شد و سپس به عنوان معلم در یکی از مدارس سلطنتی مشغول به کار شد و پس از چندی در مدرسهٔ دیگری نیز کار معلمی را ادامه داد.

وقتی ابن‌خلدون در قاهره مستقر شد به دنبال اعضای خانواده‌اش فرستاد که از تونس به آنجا بیایند، اما خانوادهٔ او در این سفر دریایی همگی غرق شدند.

ابن‌خلدون تا زمان فرا رسیدن مرگش در قاهره زیست. قسمت عمدهٔ وقتش صرف خواندن و نوشتن می‌شد. در قاهره نیز ساختار زندگی گذشته‌اش تکرار شد، بدین معنی که گاهی مواقع محبوب مقامات و دستگاه دولتی واقع می‌گردید و گاهی مغضوب. وی گناه این کار را به گردن دشمنانش می‌انداخت اما امکان دارد علت اصلی این مسئله در نهاد و سرشت خود او بوده باشد. فرمانروای کشور چندین بار او را به عنوان قاضی (قاضی‌القضاة) محاکم مهم کشور منصوب نمود ولی هر بار یا خود از کار کناره گرفت و یا او را برکنار نمودند. وی به اتفاق سلطان به سوریه رفت و از مکانهای مقدس اورشلیم و هیرون دیدن کرد. گذشته از آن یک بار دیگر نیز به سوریه سفر کرد و این زمانی بود که شهر دمشق توسط امیر تیمور لنگ به محاصره درآمده بود. تیمور لنگ از کشورگشایان بزرگ آسیا بود، کسی‌که امپراتوری‌اش از شمال هندوستان تا سوریه و آناتولی گسترش یافته بود. ابن‌خلدون با تیمور لنگ مذاکره کرد و به‌اصطلاح طرف مکالمه قرار گرفت. در این ملاقات وی نمونهٔ زنده و روشن شخصیتی قوی را که با نظمی دقیق بر سپاهیان و پیروانش تفوق داشت مشاهده کرد. به زبان ساده‌تر او مشخصات و عواملی را که برای فرمانروایی یک دودمان جدید لازم است از نزدیک ملاحظه کرد. وی موفق نشد دمشق را از تاراج تیمور نجات دهد اما توانست اجازهٔ عبور از راهی ایمن و سالم را برای شخص خود جهت بازگشت به مصر کسب کند، اما در بازگشت در تپه‌های مشرف به فلسطین اسیر راهزنان شد.

آن گونه که در زندگی‌نامهٔ (خود نوشت) ابن‌خلدون می‌خوانیم، شرح این زندگی در حقیقت شرح دنیایی است که وی به آن تعلق داشته است. دنیای وی جهانی بود که در آن کوشش انسان در برابر حوادث، بسیار ضعیف و شکننده بود. مطالعهٔ دوران فعالیت وی در دربار بخوبی آشکار می‌کند که اتحاد افراد و عوامل برای ابقای حکومت بسیار بی‌ثبات می‌نموده است. ملاقات وی با تیمور در شهر دمشق نشان می‌دهد که ظهور یک قدرت تازه تا چه حد می‌تواند در سرنوشت و زندگی شهرها و مردمان آن مؤثر واقع شود. در خارج از شهر انتظامات سست و ناپایدار بوده؛ فرستادهٔ فرمانروایی اسیر و غارت می‌شده؛ یک درباری مغضوب، پناهندهٔ مقام دیگری می‌شده بدون آنکه نیروهای شهری بتوانند وی را از این کار باز دارند... مرگ والدین بر اثر طاعون و مرگ فرزندانش به سبب غرق کشتی به ابن‌خلدون این درس را می‌آموزد که کوشش بشر در برابر نیروی

سرنوشت و تقدیر بی‌اثر است. با تمام این احوال یک مسئله ثابت و پایدار بوده یا لااقل چنین می‌نموده است. دنیای ابن‌خلدون دنیایی بوده که یک خانواده می‌توانسته از جنوب عربستان به اسپانیا مهاجرت کند و پس از گذشت شش قرن یکی از اعضایش به نواحی مجاور موطن اولیه باز گردد و باز هم خود را در محیطی آشنا احساس کند. در چنین دنیایی پیوستگی و اتحادی وجود دارد که از مرزهای زمان و مکان فراتر می‌رود.

این پیوستگی همان زبان و فرهنگ عربی است که درهای بسته را می‌گشاید و در جهان آن روز نفوذ می‌کند؛ گنجینه‌ای از دانش توسط زنجیره‌ای از استادان، قرنها را پشت سر می‌گذارد و در دوره‌ای که حتی فرمانروایان تغییر می‌کنند یک جامعهٔ معنوی و اخلاقی را به شکل اولیهٔ خود محافظت می‌کند. مکانهای مقدس زیارتی مانند مکه و اورشلیم بسان قطبهای تغییرناپذیر انسانی موجودیت خود را حفظ می‌کنند؛ حتی اگر قدرت از شهری به شهر دیگر منتقل شود، ایمان و اعتقاد به خداوند یکتا که جهان را آفرید و آن را محافظت کرد می‌تواند به ضربه‌های تقدیر و سرنوشت معنا بخشد.

پی‌نوشتها

در این پی‌نوشتها به کتابهایی اشاره می‌شود که به میزانی اندک یا مفصل از آنها در فصول مختلف این کتاب استفاده شده است. البته این منابع بجز کتاب‌نامه است که به‌تفصیل ذکر گردیده است.

در اینجا در هر فصل و هر قسمت موضوعی که از هر کتاب اقتباس گردیده با ذکر صفحهٔ کتاب، نویسنده و تاریخ انتشار بیان می‌گردد. در مورد استفاده از مطالب قرآن مجید ذکر این نکته لازم است که مطالب این کتاب آسمانی از قرآنی که توسط ا. ج. آربری به انگلیسی ترجمه شده استفاده گردیده است. نخستین شماره در این مورد مربوط به شمارهٔ سورهٔ قرآن و دومین شماره مربوط به آیه است.

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن ـ مقدمه. ترجمهٔ روزنتال (Rosenthal) (لندن، ۱۹۵۸)، چاپ قاهره، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۱۶۳.

۳. الطنجی. التعریف ابن خلدون . ترجمه به فرانسه، الف. شدادی. قاهره، ۱۹۵۱، ص ۲۴۶.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش نخست

شکل‌گیری یک جهان

(قرن هفتم تا دهم)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در آغاز قرن هفتم (میلادی) یک جنبش مذهبی در حواشی دو امپراتوری بزرگ آن دوران یعنی بیزانتین[1] و ساسانیان پدیدار شد، و این در حالی بود که این دو امپراتوری بزرگ، نیمهٔ غربی جهان آن روز را در زیر سلطهٔ خود داشتند. در مکه، شهری واقع در عربستان غربی، حضرت محمد (ص) مردان و زنان را به تسلیح معنویات و اخلاق و نیز فرمانبرداری از خداوند یکتا دعوت نمود. این دعوت به باور وی و پیروانش به پیروی از وحی خداوندی بود، وحی یا پیامهایی که از جانب پروردگار یکتا بر وی نازل شد و سپس در کتاب مقدسی به نام قرآن گردآوری گردید.

این کیش و آیین تازه اسلام نام داشت. به‌نام این کیش و آیین، ساکنان عربستان به صورت سربازانی بسیج شدند و کشورهای همسایهٔ خود را تسخیر کردند و پس از آن امپراتوری تازه‌ای به نام خلافت تشکیل دادند.

این امپراتوری قسمت عمدهٔ امپراتوری بیزانتین و سراسر امپراتوری ساسانیان را دربر گرفت، و سپس از آسیای مرکزی تا سرزمین اسپانیا گسترش یافت. بعداً مرکز قدرت و فرماندهی از عربستان به شهر دمشق واقع در سوریه انتقال یافت و در این هنگام فرمانروایی در دست خلفای بنی‌امیه بود.

1. Byzantine.

بعدها مرکز قدرت از دمشق به بغداد واقع در سرزمین عراق منتقل شد و این هنگامی بود که قدرت و خلافت در دست خاندان عباسی (عباسیان) بود.

در قرن دهم میلادی سیستم و نظام خلافت متزلزل شد و سپس از هم فرو پاشید، در نتیجه خلیفه‌های متعددی در مصر و اسپانیا و دیگر جاها پدیدار شدند. با این‌همه اتحاد اجتماعی و فرهنگی که زاییدهٔ همان مذهب یعنی اسلام بود، حفظ شد و کماکان ادامه یافت. عدهٔ بسیار زیادی از مردمان این سرزمینها به دین اسلام گرویدند و مسلمان شدند، ولی جوامع یهودی و مسیحی و سایر اقلیتها از بین نرفتند.

زبان عربی گسترش یافت و زبان رسمی و اصلیِ فرهنگ نوینی شد که عناصری از شعایر و سنتهای مردمان تازه‌مسلمان را به خود جذب کرده بود و این فرهنگ در تمام شئون معنوی مانند ادبیات و نظام قانونی، خداشناسی و سایر شاخه‌های معنویات پدیدار شد و شیوع یافت.

در محیطها و سرزمینهای گوناگون زیر سلطهٔ اسلام، جوامع مسلمانان سازمانها و شکلهای ویژه‌ای به خود گرفتند ولی همبستگی و پیوستگی خود را با یکدیگر کماکان حفظ کردند و این پیوستگی به صورت زنجیری مسلمانان تمام کشورهای اسلامی را از حوزهٔ مدیترانه تا اقیانوس هند به وجه شایسته‌ای به یکدیگر متصل می‌کرد. بازرگانی میان این کشورها باعث ایجاد شیوه‌های نوینی در کشاورزی، صنعت، هنر و سایر مسائل در این سرزمینها شد؛ در نتیجه بافت اجتماعی توسعه یافت و همین امر باعث به وجود آمدن شهرهای آباد و بسیار بزرگی گردید و این به نوبهٔ خود تمدن شهری را گسترش داد. از همان زمان سبک هنر معماری اسلامی نیز پا به عرصهٔ وجود گذاشت.

فصل اول

قدرتی نوین در جهانی کهن

جهانی که عربها به آن وارد شدند

جهان ابن‌خلدون در نظر بسیاری از معاصرانش می‌بایستی جهانی ابدی و دایمی بوده باشد، ولی ابن‌خلدون می‌دانست که این جهان جایگزین دنیای دیگری شده است. هفتصد سال پیش از دوران او کشورهای موجود جهان چهرهٔ دیگری داشتند که همگی تحت سلطه دو ابرقدرت زمان خود بودند.

برای قرنهای متمادی کشورهای حوزهٔ مدیترانه بخشی از امپراتوری روم بودند. در حومهٔ شهرهای آنها میوه‌های گوناگون، شراب و روغن خوراکی تولید می‌شد. بازرگانی این کالاها به شیوهٔ مسالمت‌آمیز و دوستانه‌ای از راههای دریایی صورت می‌گرفت. در شهرهای بزرگ یک طبقهٔ ثروتمند که از تبارها و نژادهای گوناگونی بودند و همگی جزء همان امپراتوری به شمار می‌آمدند یا فرهنگ یونانی داشتند یا لاتین. از قرن چهارم میلادی مرکز قدرت امپراتوری به سوی خاور حرکت کرد و گسترش یافت. شهر کنستانتینوپل[1] (قسطنطنیه) به جای روم تبدیل به

1. Constantinople.

پایتخت شد. در این شهر امپراتور روم نماد (سمبل) فرمانبرداری و همبستگی تمام مردم به شمار می‌رفت. بعدها تقسیمات دیگری صورت گرفت که به «تقسیمات افقی» مشهور شد، که به شکلهای گوناگون تا به امروز هم ادامه دارد. در آلمان، انگلستان، فرانسه و شمال ایتالیا پادشاهان غیرمتمدن و وحشی بر آن سرزمینها فرمانروایی می‌کردند، و مسئلهٔ تعلق و پیوستگی به امپراتوری روم هنوز وجود داشت امّا قسمتهای جنوبی ایتالیا، سیسیل، افریقای شمالی، مصر، سوریه، آناتولی و یونان همگی تحت فرمان مستقیم کنستانتینوپل بودند. در چنین حالتی از شکستگی و تجزیه، این امپراتوری بیشتر یونانی بود تا رومی (در مراحل بعدی اصولاً این امپراتوری رومی خوانده نمی‌شد بلکه آن را بیزانتین می‌نامیدند و این مسئله بعد از زمانی بود که نام کنستانتینوپل تبدیل به بیزانتین شد.)

امپراتور بر رعایای یونانی‌زبان فرمانروایی می‌کرد. شهرهای بزرگ مدیترانهٔ شرقی مانند انطاکیه[1] در سوریه و اسکندریه در مصر مراکز فرهنگ یونانی بودند و روشنفکران و تحصیل‌کردگان بومی و محلی را به دربار امپراتوری می‌فرستادند.

در همین اوضاع و احوال تغییر دیگری که عمیق‌تر و بزرگتر بود، صورت گرفت. امپراتوری تبدیل به یک جامعهٔ مسیحی شد و این کار نه فقط به وسیلهٔ دستورها و اوامر فرمانروا صورت گرفت بلکه خود مردم نیز با گرایشی متفاوت به این مذهب گرویدند. اکثریت مردم مسیحی بودند، هرچند که فیلسوفان غیرمسیحی یعنی غیرموحد تا قرن ششم میلادی در مدارس و دارالعلمهای آتن تدریس می‌کردند. جامعهٔ یهودی در شهرها می‌زیستند، و پرستشگاههای مردمان بت‌پرست تبدیل به کلیسا شدند، هرچند که هنوز سایه و روح بت‌پرستی در این کلیساها نفوذ داشت. آیین مسیحیت بعد تازه‌ای را در زمینهٔ وفاداری نسبت به امپراتور نشان داد و نیز در جامعهٔ شهری اتحادی فرهنگی در میان مردم برقرار شد. اندیشه‌ها، نهادها و تصویرهای مسیحی در زبانهای ادبی سرزمینهای مختلف امپراتوری و نیز در شهرهای یونانی‌زبان پخش شد و گسترش یافت؛ از جمله در زبانهای ارمنی در آناتولی شرقی، سریانی در سوریه و قبطی در مصر. آرامگاهها و مزار قدیسان و سایر زیارتگاههای مذهبی به شکل و شیوهٔ مسیحی تزیین یافتند و نگهداری شدند.

سازمانهای خودمختار شهرهای یونانی بر اثر گسترش و اشاعهٔ شیوهٔ بوروکراسی امپراتوری

1. Antioch.

اندک اندک از میان رفتند، ولی اسقفها این اختیار را داشتند که در حوزه‌های خویش صاحب قدرت باشند.

هنگامی‌که امپراتور شهر روم را بنابه علتی ترک می‌کرد اسقف اعظم شهر یا همان پاپ قدرت را به دست می‌گرفت؛ ولی این کار برای همتایان او در شهرهای روم شرقی امکان‌پذیر نبود. آنها فقط می‌توانستند در امور محلی کم و بیش محدودی اعمال قدرت کنند ولی در اصل تابع قوانین امپراتور بودند. راهبها یا قدیسان معجزه‌گر که در حومهٔ شهرها می‌زیستند یا در سرزمینهای آناتولی و سوریه اسکان یافته بودند این حق را داشتند که به عنوان داور در اختلافات محلی فعالیت کنند یا سخنگوی مردم محل باشند. همچنین آن دسته از تارکان‌دنیا که در بیابانهای مصر می‌زیستند، در ادارهٔ امور نواحی خود راه و روشی سوای مردم شهرنشین و پایبند مادیات، داشتند.

صرف‌نظر از کلیسای رسمی ارتدوکس، مکتبها و کلیساهای دیگری نیز به وجود آمدند که اصول مذهبی و حتی شیوهٔ عبادات را مغایر با راه و روش یونانی‌زبانها اجرا می‌کردند.

تفاوت عمده و اصولی در میان این اعتقادات گوناگون مربوط می‌شد به ذات و ماهیت حضرت مسیح (ع). شورای عالی یمانی[1] در سال ۴۵۱ شخص دوم تثلیث[2] را وجودی توصیف کرده بود که دارای دو طبیعت و ذات است: هم خدا و هم انسان. این توصیفی بود که به وسیلهٔ اکثریت صاحب‌نظران کلیسا، خواه در شرق و خواه در غرب، پذیرفته شده بود؛ از سوی دیگر همین توصیف و فرمول مورد حمایت حکومت مرکزی یعنی امپراتوری واقع شده بود. بعدها بتدریج و بویژه بر اثر نفوذ قدرتهای فرمانروایان اندک‌اندک شکافی بین کلیساهای قلمرو بیزانتین یعنی کلیساهای شرقی ارتدوکس و کلیساهای غربی اروپا پدیدار شد. این کلیساهای غربی اروپایی تحت نظر مستقیم و خودکامهٔ پاپ در روم قرار داشتند. گذشته از همهٔ اینها مجامع مذهبی (مسیحی) دیگری نیز بودند که نسبت به حضرت مسیح اعتقاد دیگری داشتند. اینان معتقد بودند که حضرت مسیح یک ذات واحد بود که از دو کیفیت یا روح تشکیل می‌شد. این عقیده ویژهٔ ارمنی‌های مقیم آناتولی (کلیسای مخصوص ارامنه) و نیز بسیاری از مسیحیان مصری بود که آنان را قبطی می‌نامیدند. جز اینها عده‌ای از مسیحیان سرزمین سوریه که فرقهٔ

1. Chalcedon. 2. Trinity.

«ژاکوبیت»[1] نامیده می‌شدند نیز نسبت به حضرت مسیح همین نظر را داشتند. بجز همهٔ اینها فرقهٔ دیگری از مسیحیان نیز وجود داشتند که دقیقاً وجود حضرت مسیح را به دو نیم می‌کردند و بر این باور بودند که نیمی از وی یک انسان معمولی بود و نیم دیگر کلام خداوند و ارادهٔ او بود که به هنگام انعقاد نطفهٔ حضرت مسیح در وی حلول کرده بود. این فرقه از مسیحیان را نسطوریان[2] می‌نامیدند و این نام از متفکری که رهبر آنان به شمار می‌آمد اخذ شده بود. کلیسا و مکتب ایشان بیشتر در سرزمین عراق واقع بود؛ جایی که مرزهای شرقی امپراتوری بیزانتین به شمار می‌آمد. در قرن هفتم میلادی باز هم فرقهٔ تازه‌ای از مسیحیان پا به عرصهٔ وجود گذاشت. پیشوایان این فرقه می‌کوشیدند که نوعی آشتی و سازش بین فرقهٔ ارتدوکس و سایر فرقه‌ها به وجود آورند. این گروه نام مونوتلت[3]ها را بر خویشتن نهاده بود. اینان می‌گفتند حضرت مسیح از دو ذات و ماهیت متفاوت به وجود آمده ولی فقط یک هدف و یک اراده دارد.

در شرق امپراتوری بیزانتین، در کنار رود فرات به آن طرف امپراتوری بزرگ دیگری به نام ساسانیان وجود داشت که فرمانروایی آن تا سرزمینهایی که اکنون ایران و عراق نامیده می‌شوند و نیز نواحی دیگری که تا آسیای مرکزی می‌رفت، گسترش می‌یافت. سرزمینی که اکنون ایران خوانده می‌شود دارای فرهنگی بسیار غنی بود. شهرهای بزرگ و قدیمی آن مسکن گروههای گوناگونی از مردم با نژادهای مختلف بود. این شهرها و نواحی به وسیلهٔ صحراها و دشتهای بزرگی از یکدیگر مجزا می‌شدند. رودخانه‌های بزرگی در آن سرزمین نبود که وسیلهٔ ارتباط آسان این گروهها گردد.

این نژادها و اقوام مختلف گاه‌به‌گاه به وسیلهٔ فرمانروایان نیرومندی متحد و پیوسته می‌شدند؛ آخرین سلسلهٔ شاهانی که این اقوام را متحد کرد سلسلهٔ ساسانیان خوانده می‌شد که مرکز اصلی قدرت آنها در نواحی جنوبی ایران و در میان مردم فارسی‌زبان بود. سلطنت ساسانیان به شیوهٔ سلسله‌مراتب درباری اداره می‌شد؛ این پادشاهان می‌کوشیدند اتحادی محکم در میان اقوام مختلف آن سرزمین بزرگ به وجود آورند که در عین حال نسبت به پادشاهان نیز وفادار باشند. کوشش دیگر آنها صرف آن می‌شد که مذهب باستانی وکهن ایرانی (زرتشتی) را احیا کنند و جان بخشند.

1. Jacobite.
2. Nestorian.
3. Monotheletes.

این آیین را معلمی خردمند به نام زرتشت بنیان نهاده بود. فلسفهٔ این مذهب چنین می‌گفت که کائنات در زیر سلطهٔ پروردگار یکتاست و این کائنات صحنهٔ نبردی است میان خوب و بد، زشت و زیبا، خیر و شر و... خوبی سرانجام پیروز خواهد شد ولی مردان و زنان باتقوا، خوش‌نیت و خوش‌قلب می‌توانند پیروزی نیک را بر بد تسریع کنند.

پس از آنکه اسکندر کبیر در سال ۳۳۳ ـ ۳۳۴ پیش از میلاد ایران را تسخیر کرد و این سرزمین را از راه پیوستگیهای گوناگون به دنیای مدیترانهٔ شرقی نزدیکتر ساخت، اندیشه‌های دنیای یونانی به این سرزمین وارد شد، درحالی‌که اندیشه‌های جالب استادی بزرگ به نام مانی از سرزمین عراق به سوی مغرب‌زمین رفت.

مانی بر این کوشش بود که تمام اندیشه‌ها و فلسفهٔ مذاهب گوناگون را در مذهب واحدی وارد کند؛ یعنی اینکه تمام مذهبها به یک مذهب یکتاپرست تبدیل شوند. این مذهب را نیز آیین مانوی نامیده بود. با کوشش پادشاهان ساسانی تعلیمات زرتشت احیاء شد ولی بیشتر شکل فلسفی گرفت که تأکید فراوانی بر دوگانگی خیر و شر داشت و نیز یک سلسله عبادات ویژه بر آن افزوده شد. این آیین تغییریافته بیشتر مزدیسنا یا دین زرتشتی خوانده می‌شد و دین رسمی کشور به حساب می‌آمد. کاهنان و سرکردگان این مذهب سلطنت شاهان را مورد حمایت جدی قرار می‌دادند و اظهار می‌داشتند که شاه وجودی است عادل و همیشه تعادل و مساوات را بین طبقات مختلف اجتماع حفظ می‌کند.

پایتخت ساسانیان در فلات ایران نبود بلکه در سرزمینی حاصلخیز به نام تیسفون[1]، واقع در عراق کنونی قرار داشت و این پایتخت به وسیلهٔ دو رود دجله و فرات، سرسبز و خرم می‌شد. گذشته از افراد زرتشتی و مانوی که در خدمت سلطان بودند عدهٔ دیگری نیز از مسیحیان کلیسای نسطوری در عراق خدمتگزاری دربار را به عهده داشتند. تیسفون در عین حال مرکز آموزشی برای یهودیان بود. فیلسوفان، پزشکان و دانشمندان یونانی که مذهب یکتاپرستی نداشتند از شهرهای یونانی و مدیترانه به آنجا می‌آمدند و مورد قبول واقع می‌شدند. چند لهجه و زبان فارسی در آن زمان شایع بود. زبان نوشتاری آن زمان پهلوی نامیده می‌شد. پس از پهلوی زبان آرامی که زبانی سامی بود و شباهت زیادی به عبری و عربی داشت نیز گسترش یافته بود که یکی از شاخه‌های آن زبان سریانی نام داشت.

1. Ctesiphon.

دو امپراتوری یادشده قسمت اعظم جهان متمدن آن روز را شامل می‌شدند، ولی اگر به طرف جنوب می‌رفتیم و به دریای سرخ می‌رسیدیم مشاهده می‌کردیم که در هر دو طرف دریای سرخ مردمان کم و بیش متمدنی می‌زیستند که با کشاورزی آشنا بودند و بازرگانی آنان نیز با سایر کشورها از راه اقیانوس هند و دریای مدیترانه بود. یکی از این دو سرزمین متمدن حبشه یا اتیوپی بود که خود یک کشور نیرومندباستانی به شمار می‌آمد؛ مذهب آنان نیز مسیحی بود، اما مسیحی به شیوهٔ قبطی، و آن مذهب رسمی محسوب می‌شد. سرزمین دیگر یمن بود واقع در جنوب‌غربی عربستان. یمن سرزمینی بود با کوهها و دره‌های سرسبز و حاصلخیز و در عین حال محل مناسبی برای توقف و استراحت کاروانیان و بازرگان در سفرهای طولانی و درازمدت بود. در یکی از دورانهای گذشته حکومت این سرزمین به علت کساد بازرگانی با سرزمین بزرگ دیگری متحد و درهم آمیخته شد.

یمن زبان خاصی داشت، و این زبان غیر از عربی بود. مذهب آنها نیز مذهبی متفاوت با سایر عرب‌ها بود: اینان بت‌پرست بودند و خدایان متعدد داشتند که در پرستشگاهها مورد احترام و زیارت زائران واقع می‌شدند. در قرون بعدی مذهب مسیحیت و یهودیت از راه سوریه و حبشه توسط بازرگانان در این سرزمین نفوذ یافته بود.

در قرن ششم میلادی یک مرکز مسیحیت در این سرزمین به وسیلهٔ فرمانروایی که به مذهب یهود گرایش داشت تخریب شد اما چندی نگذشت که هجوم افرادی از اتیوپی بار دیگر نفوذ مسیحیت را در این سرزمین احیا کرد. در این جریان، هم امپراتوری بیزانتین و هم ساسانیان نقشی بر عهده داشتند.

مابین دو امپراتوری بزرگ واقع در شمال ـ ایران و روم ـ سرزمین دریای سرخ واقع شده بود که آیین و نظام دیگری داشتند. قسمت عمدهٔ شبه‌جزیرهٔ عربستان از صحرا و دشت تشکیل می‌شد که جابه‌جا درون آنها واحه‌های کوچکی با آب کافی وجود داشت و با این آبها کشاورزی صورت می‌گرفت. ساکنان این شبه‌جزیره، عربی را با لهجه‌های متفاوت صحبت می‌کردند و شیوه‌های زندگی متفاوتی داشتند. پاره‌ای از آنها چادرنشین یا گله‌دار بودند؛ اینان شتر، گوسفند و بز را با همان آب اندک واحه‌ها در آن صحرا پرورش می‌دادند و از نظر سنتی «بدوی» خوانده می‌شدند. پاره‌ای از این مردمان کشاورزی می‌کردند؛ محصولات آنها منحصر می‌شد به گندم و خرما. از برکت آب همان واحه‌ها، عده‌ای هم صنعتگر بودند؛ صنایع‌دستی می‌ساختند و در

بازارهای کوچک به فروش می‌رساندند. هرچند چادرنشینان در اقلیت بودند ولی چون اسلحه داشتند و همیشه در حرکت بودند صنعتگران و کشاورزان را هم حمایت می‌کردند و هم بر آنها کم و بیش فرمانروایی داشتند.

صفات بارز و مشخص آنها شجاعت، مهمان‌نوازی، وفاداری به دوستان و افراد خانواده و بالاخره افتخار به داشتن نیاکان اصیل بود. ریاست آنها را رؤسای قبیله‌ای و محلی برعهده داشتند و این رؤسای قبایل کسانی بودند که اصل و نسب برتری داشتند. بدین‌ترتیب اینان قبایل و طوایف را تشکیل می‌دادند.

مرکز فرماندهی این رؤسای قبایل در واحه‌ها بود. آنها در این واحه‌ها با بازرگانان که مجبور بودند از آن راهها بگذرند و در واحه توقف نمایند، ارتباط بسیار نزدیکی داشتند. در واحه‌ها و اطراف آن کشاورزان نیز سکنا داشتند. نیرو و نفوذ آنان از طریق مذهب بود؛ مذهب اینان در آن زمان ظاهراً شکل مشخصی نداشت: خدایان کوچک محلی داشتند که به باور آنان هر کدام به طریقی با اجرام آسمانی در تماس بودند. این خدایان یا بتها از سنگ ساخته شده بودند. در عین حال درختان و مظاهر طبیعت نیز مورد ستایش و پرستش آنان بود. ارواح خیر و شر به گمان آنان در وجود حیوانات حلول می‌کرد. جادوگران که نقش رهبر مذهبی را نیز داشتند ادعا می‌کردند که با زبان ماوراءالطبیعه با اشباح و ارواح سخن می‌گویند. بعدها در جنوب عربستان مسئلهٔ ارتباط با خدایان جدی‌تر شد؛ خانواده‌های ویژه‌ای مکانهای کوچکی (کم و بیش شبیه پرستشگاه) بنیاد می‌نهادند و سپس بتها را در آن جای می‌دادند. اینجا مرکزی می‌شد برای زیارت مذهبی، اجرای قربانی کردن، ملاقات افراد و مباحثه، و داوری در اختلافات. این داوری البته توسط افراد همان خانوادهٔ مخصوص اجرا می‌شد و از این راه برای خود نفوذ و قدرتی به دست می‌آوردند و طبعاً در سایر امور اجتماعی و مخصوصاً بازرگانی اعمال نفوذ می‌کردند.(۱)

در چنین دنیای خاور نزدیک در قرن ششم و اوایل قرن هفتم (میلادی) تغییرات مهمی صورت گرفت. امپراتوری بیزانتین و امپراتوری ساسانی گرفتار جنگ با یکدیگر شدند. جنگهای درازمدت متناوباً از سال ۵۴۰ تا ۶۲۹ م. به طول انجامید. بیشتر این نبردها در سرزمینهای سوریه و عراق روی داد. یک بار چنین اتفاق افتاد که ارتش پیروزمند ساسانیان تا نواحی مدیترانه پیشروی کرد و شهرهای بزرگی را مانند انطاکیه، اسکندریه و شهر مقدس اورشلیم به تصرف

خود درآورد، اما این پیروزی دیری نپایید و در دهۀ ۶۲۰ م. امپراتور هرکول[1] (هرقل) ارتش ساسانیان را به عقب پس راند. زمانی نیز فرا رسید که ساسانیان قلمرو خود را تا جنوب‌غربی عربستان گسترش دادند، جایی که سابقاً سرزمین یمن بود و در آن زمان یمنی‌ها به علت هجوم ارتش حبشه و نیز خشکسالی به میزان زیادی قدرت خود را از دست داده بودند.

جوامع اسکان‌یافته در این نواحی روش و نظام خاصی در زندگی نداشتند و غالباً در زمینۀ مذهب و معنای حیات سرگردان بودند. قدرت و نفوذ دو امپراتوری یاد شده قسمتهایی از شبه‌جزیرۀ عربستان را نیز دربر می‌گرفت، و برای چندین قرن متمادی قبایل چادرنشین عرب از شمال و مرکز این شبه‌جزیره به حرکت در می‌آمدند و به نواحی حاصلخیز سوریه و جنوب عراق کنونی می‌رفتند؛ سرزمینهایی که به هلال حاصلخیز معروف بودند.

کوچ این قبایل تا نواحی بین دو رود دجله و فرات ادامه می‌یافت؛ جایی که به «جزیره» معروف بود، در نتیجۀ این امر قسمت عمدۀ ساکنان آن نواحی عرب بودند. این عرب‌ها آداب و رسوم اجتماعی خویش را نیز به همراه می‌آوردند. پاره‌ای از رؤسای قبایل همان نظام فرماندهی قبیله‌ای را در این سرزمینهای جدید اجرا می‌کردند. نظام امپراتوریهای یادشده از این امر استفاده کرده و از آنها برای جمع‌آوری مالیات و راندن قبایل وحشی و تجاوز، بهره‌وری می‌نمودند. بدین‌ترتیب دو امپراتوری یادشده می‌توانستند در جاهایی که حکمرانی ثابت و مستقیمی نداشتند، مناطق نفوذی ایجاد کنند و در کار ساکنانش دخالت نمایند؛ مثلاً در ناحیۀ حیره[2] جایی که رسماً جزء قلمرو ساسانیان نبود ولی آنها از همین راه در آنجا اعمال نفوذ می‌کردند، یا ناحیه‌ای در غسانیه[3] که به همین سبک و سیاق تحت نفوذ امپراتوری بیزانتین بود.

ساکنان این نواحی دانش سیاسی و نظامی کسب می‌کردند و همواره آمادۀ دریافت و پذیرش اندیشه‌های نو از آن دو امپراتوری بودند و از این راه ناحیۀ حیره تبدیل به یک ناحیۀ مسیحی‌نشین شده بود. از این نواحی و نیز از سرزمین یمن و از طریق راههای بازرگانی، مردمان عربستان، فرهنگ، اطلاعات و دانش از جهان خارج کسب می‌کردند و حتی عده‌ای از مردمان این جهان خارجی به عربستان می‌آمدند؛ مثلاً در واحۀ حجاز در غرب عربستان عده‌ای صنعتگر، بازرگان و کشاورز یهودی سکنا کرده و از سوی دیگر در نواحی مرکزی عربستان نیز عده‌ای راهب

1. Heraclius.
2. Hira.
3. Ghassanid.

مسیحی در کنار اعرابی که به این دین (مسیحیت) گرویده بودند، می‌زیستند.

زبان شعر و شاعری

نکتهٔ جالب آنکه این چادرنشینان گله‌دار عرب، دارای ذوق شعر و شاعری بودند و با همان زبان محلی بومی، اشعاری می‌سرودند. این زبان شاعرانهٔ چوپانان و بادیه‌نشینان، اندک‌اندک و با کوشش استادانی صاحب‌ذوق تکمیل شد و به نحوی پاک و تصفیه گردید. بدین‌ترتیب شاعران و صاحب‌ذوقان واحه‌ها و شهرهای کوچک این سرزمین با همان زبان با یکدیگر به گفت‌وگو می‌پرداختند. رفته‌رفته با گذشت زمان این زبان شاعرانه وزن و قافیه محکم و متناسبی پیدا کرد، به گونه‌ای که اشعاری که از آن زمان به دست ما رسیده، اشعاری نیستند که بشود آنها را بدوی و به‌اصطلاح ناپخته تلقی کرد. این مجموعهٔ شعر و شاعری حاصل قرنها کوشش و مراقبت و تصحیح است، نه تنها مراقبت و تصحیح از جانب چادرنشینان و بادیه‌نشینان، بلکه به علت راهیابی و نفوذ این ادبیات در دربار حکمرانان عرب و نیز مراکز فرهنگی آن دو امپراتوری یادشده، از آن طریق نیز دستکاریهای استادانه‌ای در آن صورت گرفته و به مرحلهٔ کمال نزدیکتر شده‌اند. نمونه‌ای از آنها را می‌توان در گنجینه‌های شعری ناحیهٔ حیره پیدا کرد که در گذشته، هم در معرض دید و ویرایش مسیحیان [رومی‌ها] و هم زرتشتیان [ایرانی‌ها] قرار گرفته بودند.

این مجموعه اشعار در نوع خود کامل و سنجیده بودند. جالب‌ترین آنها از نوع قصیده بوده است؛ قطعه شعری حداکثر حدود یکصد سطر، که سراسر آن وزن و قافیهٔ واحدی داشته، از اوزانی که در آن زمان مورد قبول صاحب نظران بوده است. هر سطری از دو مصراع تشکیل می‌شد، در نخستین سطر در انتهای هر دو مصراع قافیه تکرار می‌گردید، ولی از سطر نخست به بعد این قافیه فقط در مصراع دوم دیده می‌شد. به طور کلی هر سطر مطلب و اندیشهٔ واحدی را بیان می‌کرد اما در عین حال امتداد اندیشهٔ اصلی و احساس موردنظر را در خود داشت، یعنی اینکه موضوع و اندیشهٔ اصلی شاعر در سراسر قصیده وجود داشت و بوضوح احساس می‌شد.

هرچند در آن دوران خط و نوشتار وجود داشت ولی این اشعار کمتر نوشته می‌شد. خط و نوشتار در عربستان جنوبی به قرنها قبل از آن مسبوق می‌شد. نخستین نوشتار عربی به زبان آرامی به قرن چهارم میلادی مربوط می‌شود. پس از آن بود که خط و نوشتار عربی [الفبای عربی]

پدیدار شد و اندک‌اندک به کمال رسید.

باری آن بخش از اشعار که به نوشتار در می‌آمد در امور بازرگانی در فواصل دور و نزدیک مورد استفاده قرار می‌گرفت. به طور کلی اشعار سروده‌شده توسط خود شاعر یا خطیبی مشهور به راوی، در مجامع عمومی خوانده می‌شد. این کار به منظور خاصی صورت می‌گرفت؛ هر سطری که توسط شاعر یا راوی خوانده می‌شد مطلب و مفهوم ویژه‌ای را بیان می‌کرد که شنوندگان به میل خود معنا و مفهوم دلخواه خویش را از آن برمی‌گرفتند و واکنشهای متفاوت نشان می‌دادند. راوی یا شاعر استعداد بدیهه‌سرایی نیز داشت و در مواقع لزوم بسرعت با بیان الفاظ دیگری آن احساس و اندیشهٔ موردنظر را ارائه می‌کرد. بدین‌ترتیب امکان داشت اشعاری که از آن زمان بجای مانده‌اند دستخوش تغییراتی شده و اعتبار چندانی نداشته باشند؛ چه بسا که بعدها واژه‌شناسان و نقادان ادبی در آنها دست برده و مطابق زمان خود آنها را به نظم در آورده‌اند. با در نظر گرفتن این تئوری حتی امکان آن وجود داشته که با پیوند قطعات کوتاه شعرگونه، قصایدی را ساخته باشند. در سال ۱۹۲۰ م. دو پژوهشگر، یکی انگلیسی و دیگری مصری، با در نظر گرفتن این حقایق تئوری تازه‌ای عرضه داشتند. به باور آنان کلیهٔ این اشعار کهن در حقیقت حاصل دستکاری استادانی در دوره‌های بعدی بوده است، با این‌همه بسیاری از دست‌اندرکاران معتقدند که محتوا و مادهٔ اصلی این‌گونه اشعار مربوط به همان دوره‌ها می‌شود که شعر به آن نسبت داده شده است.

دانشمندان و نقادان دوره‌های بعد، در میان ذخیرهٔ عظیمی که از اشعار آن دوره‌ها برجای مانده بود یک سلسله اشعار را برگزیدند و آنها را به عنوان نمونه‌های شفاف شعر و شاعری کهنِ زبان عربی معرفی کردند. این اشعار معلقات یا شعرهای معلق نام گرفت. وجه تسمیه و همچنین منشأ اصلی این اشعار چندان آشکار نیست. پاره‌ای از سرایندگان این شعرها عبارتند از: لَبید، ظُهَیْر، امرؤالقیس و چند تن دیگر که به عنوان بزرگترین استادان این هنر به شمار می‌آمده‌اند. در آن دوران رسم بر این بود که این‌گونه اشعار را دیوان اعراب نام دهند.دیوان به معنای دفتر ثبت و ضبطی از سروده‌های شاعران یا شرح خاطرات آنهاست. در هر حال اثر شخصیت برجستهٔ شاعر در دیوان بخوبی مشهود است. بعدها نقادان ادبی و دانشمندان سه عامل و عنصر اساسی را در هر قصیده تشخیص دادند اما این تشخیص باثبات و محکم نبود. شعر با یادآوری و تشریح مکانی که زمانی شاعر در آنجا به سر می‌برده آغاز می‌شود، این یادآوری و بیان در عین حال می‌تواند از

یک عشق گمشده باشد، اما جنبهٔ عشقی آن به تأکید و شدت ناپدیداری و زودگذری عمر آدمی که بدان اشاره می‌کند، نیست؛ بخوانید:

«منازل متروک شده‌اند، همان مکانهایی که ما با یکدیگر در حوالی مینا[1] توقف کردیم و چادر زدیم، قول[2] و ریجان[3] اکنون هر دو مکانهای متروکه‌ای هستند. بر اثر سیلابهای رِبّانْ بستر رودها برهنه و فرسوده و هموار گشته‌اند کَالنقْشِ فِی اَلْحجر همان‌گونه که نوشته‌ای بر سنگ پایدار می‌ماند. سرگینهای سیاه‌شدهٔ به‌جا مانده، دست‌نخورده باقی مانده‌اند زیرا آنها که زمانی آنجا بوده‌اند اکنون رفته‌اند...»(۲)

سالهای درازی از آن زمان گذشته است، سالهای مقدس و ماههای عادی. چشمه‌هایی که ستارگان آنها را به جوشش انداخته بودند این مکانها را آبیاری کرده‌اند و این چشمه‌ها خود از آبهای ابرهای آذرخشی جرعه‌ها نوشیده‌اند: ابرهایی با بارانهایی سنگین و رگبارهای سبک، ابرهای شبانگاه، ابرهای سحرگاهان و ابرهای هنگام غروب که به صدای غرش یکدیگر پاسخ می‌گویند.»(۳)

اما درون همین ستایش و لاف‌زنی نغمهٔ دیگری نیز ساز می‌شود، نغمه‌ای که نمایانگر محدودیت نیروی آدمی در برابر قدرت مطلق طبیعت است: «اکنون من در زیر بارهای گران زندگی خمیده و خسته‌ام، اشتباهی در کار نیست هر کس که چهار دهه از سالهای عمر را سپری کند طبعاً ناتوان و فرسوده می‌شود. من اکنون می‌دانم که امروز چه‌ها رخ می‌دهد و نیز می‌دانم دیروز چه رخ داد، اما از آنچه که فردا رخ خواهد داد بی‌خبرم. من داس مرگ را دیده‌ام که چگونه بسان شتری در تاریکی پیش می‌رود. آنها که در این تاریکی با داس تماس حاصل می‌کنند هلاک می‌گردند و آنها که از داس می‌گریزند به پیری می‌رسند.»(۴)

حضرت محمد (ص) و ظهور اسلام

در اوایل قرن هفتم دو سرزمین آباد و گسترش‌یافته وجود داشتند که برای خود، جهانی به شمار می‌آمدند و نظام دوقطبی (دو امپراتوری) تا میزانی قدرت و استحکام و اعتماد خود را از دست

1. Mina.
2. Ghawl.
3. Rijan.

داده بودند؛ سرزمین دیگری هم سوای این دو وجود داشت که مرزهای شمالی‌اش به این دو امپراتوری باز می‌شد و پذیرای فرهنگ این همسایگان بود. برخورد قاطع بین این دو جهان، در اواسط این قرن صورت گرفت. ناگهان نظام سیاسی جدیدی پدیدار شد که نه تنها سراسر شبه‌جزیرهٔ عربستان بلکه سراسر قلمرو ساسانیان و مناطق سوریه و مصر را که متعلق به امپراتوری بیزانتین بود دربر گرفت، مرزهای قدیمی از میان رفتند و مرزهای تازه‌ای جانشین آنها شدند. در این نظام جدید، طبقهٔ حاکم نه از جانب فرمانروایان آن دو امپراتوری، بلکه از جانب اعراب ساکن عربستان غربی و مخصوصاً مردم مکه تعیین شدند.

پیش از پایان قرن هفتم، این طبقهٔ حاکمهٔ عرب، اعلام کرد که اساس نظام جدید بر وحی الهی استوار است، وحی‌ای که خداوند متعال بر حضرت محمد (ص) نازل فرموده است؛ حضرت محمد (ص) فردی از شهر مکه است که وحی الهی در خلال کتاب مقدسی به نام قرآن مجید، بر وی نازل شده است. این وحی آسمانی، الهامها و مکاشفات قبلی را که خداوند بر پیامبران پیشین خود نازل کرده کامل می‌کند و مذهب جدیدی به نام اسلام عرضه می‌دارد که جدا از یهودیت و مسیحیت است. شیوه و فرآیند، مسئله‌ای است که می‌توان از نظر علمی آن را مورد پژوهش قرار داد. منابع عربی که زندگی حضرت محمد(ص) و شکل گرفتن جامعهٔ اسلامی را پیرامون آن حضرت بیان می‌کند از نظرزمان و تاریخ در مراحل بعدی تنظیم شده‌اند. نخستین زندگی‌نامه‌نویس (بیوگرافی‌نویس) که مورد شناسایی ماست و به این کار دست زد پس از یک قرن از رحلت پیامبر اکرم زندگی‌نامهٔ آن حضرت را تدوین کرد. منابعی که در این زمینه به زبانهای دیگر نوشته شده به طور کامل پیروزی اعراب را بر امپراتوریهای یادشده مورد تأیید قرار می‌دهند، اما آنچه دربارهٔ رسالت حضرت محمد (ص) می‌نویسند با روایات مسلمانان متفاوت است. نکتهٔ دیگر آنکه در تاریخها و بیوگرافی‌هایی که در این زمینه نگاشته شده، عناصر و مطالبی وجود دارد که نمی‌توان در اصالتشان تردید داشت و فی‌المثل آنها را اختراعی و به‌اصطلاح من درآوردی دانست. البته این تاریخها و نوشته‌ها حاوی نکاتی هستند که نشانگر کوشش پیروان برای تشریح و تعیین مکارم والای شخصیت آن حضرت و نسب خانوادگی اصیل پیامبر است؛ به همین ترتیب اندیشه‌های گوناگونی که در آن زمان و مکان مورد بحث عامه بوده، در خلال آنها بیان می‌گردد. در هر حال این تاریخها و این بیوگرافی‌ها حقایقی را از زندگی پیامبر اکرم (ص)، خانوادهٔ آن حضرت و دوستانشان بیان می‌دارند که کمتر می‌توان آنها را اختراعی و

غیر واقعی دانست. بنابر این بهترین روش آن است که همان تشریحات و روایات اسلامی را دربارهٔ رویدادهای مذکور و اصل و منشأ اسلام، با اندکی احتیاط بپذیریم. این کار یک فایده دارد و آن این است که از آنجا که رویدادهای اشاره شده و نص قرآن مجید از آن زمان تا کنون حالت زنده داشته و در افکار و اذهان پیروان این دین مبین بدون تغییرات اساسی حفظ شده است، بخوبی می‌توان نظر و اعتقاد مسلمانان را دربارهٔ تاریخ و نحوهٔ زندگی انسانی استنباط کرد.

آن گونه که بیوگرافی‌نویسان اظهار می‌دارند قسمت مبهم زندگی حضرت محمد (ص) مربوط می‌شود به دورهٔ نخستین زندگی آن حضرت. بیوگرافی‌نویسان نقل می‌کنند که پیامبر اکرم (ص) در مکه، یعنی شهری در غرب عربستان، در سال ۵۷۰ م. یا در حدود این تاریخ دیده به جهان گشودند. خانوادهٔ آن حضرت از قبیلهٔ قریش بودند اما از خانواده‌های پرقدرت آن به شمار نمی‌آمدند. افراد قبیله بازرگان بودند؛ بازرگانانی که با قبایل چادرنشین (شبانی) اطراف مکه قراردادهای دوستی داشتند، و در عین حال با نواحی سوریه و جنوب غربی عربستان نیز ارتباطاتی برقرار کرده بودند. از سوی دیگر این خانواده در حرم مقدس کعبه، جایی که در آن زمان بتها نگهداری می‌شدند، نیز رفت و آمد داشتند. حضرت محمد (ص) با بانوی بیوه‌ای به نام خدیجه که در کار تجارت دست داشت ازدواج کرد و اجرای امور تجارت وی را در دست گرفت. پاره‌ای از بیوگرافی‌نویسان داستانهایی نقل می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند جهانِ آن روز نیازمند و منتظر یک رهبر بزرگ بود. از سوی دیگر مرد مقدس و با شخصیتی که همواره در جست‌وجوی حضرت باری تعالی بود زمانی به درگاه وی چنین نیایش کرد:

«ای خداوند، اگر من می‌دانستم که تو چگونه می‌خواهی عبادتت کنند، به همان طریق عبادتت می‌کردم، ولی من از آن راه بی‌خبرم.» رابی‌های یهودی (ملاها)، راهبان مسیحی و پیشگویان، همگی پیش‌بینی کرده بودند که به‌زودی پیامبری می‌آید. راهبی مسیحی در یک سفر بازرگانی در جنوب سوریه نظرش به پشت شانه‌های مبارک حضرت افتاد و در میان دو کتف مبارکش نشان و مهر پیامبری را مشاهده کرد. پدیده‌های طبیعی بر حضرت سلام می‌کردند: «هیچ سنگ یا درختی نبود که حضرت از برابرش عبور کند و آن سنگ و درخت نگوید: صلح و سلام بر تو باد ای رسول خداوند!»(۵)

حضرت در عالم خلوت و تنهایی در کوهستان و در میان صخره‌ها به گردش و تعمق می‌پرداختند. ناگهان یک روز زمانی که سن مبارکشان حدود چهل سال بود واقعه‌ای اتفاق افتاد:

بین حضرت و جهان ماورای طبیعت تماسی برقرار شد که نسلهای بعدی آن را «شب قدر یا سرنوشت» نام دادند. در روایتی ذکر شده است که فرشته‌ای به صورت انسان در افق در برابر دیدگان مبارکشان ظاهر شد و به ایشان فرمود تو باید پیامبر خداوند شوی. در روایتی دیگر چنین آمده است که حضرت صدای فرشته را شنید که به ایشان می‌گوید: إقرَأ، بخوان! حضرت در پاسخ فرمودند: چه چیز را بخوانم؟ فرشته پاسخ داد:

اِقرأ بِاسمِ رَبِک الذی خَلَق.... خَلَق الاِنسانَ مِن عَلَقٌ

بخوان به نام پروردگارت که آفرید،

انسان را آفرید از خون بسته

و پروردگارت بزرگترین بخشاینده است،

که بدان وسیله به انسان آموخت

چیزهایی آموخت که او نمی‌دانست

براستی که انسان رو به گمراهی و گستاخی می‌گراید

زیرا خویشتن را خود بسنده می‌پندارد

به تحقیق بازگشت انسان به سوی پروردگار است.(۶)

در این مرحله رویداد دیگری پیش آمد که در زندگی سایر پیامبران که با نیروهای غیبی در ارتباط بودند نیز پیش آمده بود: به حضرت وحی شد که ادعای خویش را مبنی بر رسالت به افرادی که خود تشخیص می‌دهد آن را می‌پذیرند، افشا فرمایند؛ در آن هنگام کسانی که رسالت حضرت محمد به آنها افشا گردید معدود بودند و نخستین کس همسر حضرت، خدیجه، بود. خدیجه پس از شنیدن پیام رسالت چنین پاسخ داد:

«شاد باش و دل خوش دار ای پسر عم من، با قدرت آن آفریدگاری که روح خدیجه در دستان اوست امیدوارم که تو پیامبر مردمان او شوی.»

از این زمان به بعد حضرت محمد (ص) به کسانی که به حضرتش ایمان آورده بودند یک سلسله آیات که توسط فرشته‌ای از جانب پروردگار به ایشان وحی می‌شد ابلاغ داشتند. از جمله: این جهان فانی سرانجام به پایان خواهد رسید؛ خداوند قادر متعال که انسان را خلق کرده در روز قیامت در کارشان داوری خواهد کرد؛ نیکوکاران به بهشت و مفسدان به جهنم خواهند رفت.

شکوه بهشت و عذاب جهنم در این آیات بروشنی تشریح شده بود. اگر بندگان خداوند در

دوران زندگی‌شان در این دنیا به فرامین پروردگار گردن نهاده باشند در روز رستاخیز مورد لطف و عنایت خداوند قرار خواهند گرفت. ارادهٔ خداوند بر آن قرار گرفته است که بندگان وی با ادای مرتب فریضهٔ «نماز» و سایر دستورات دینی و نیکوکاری و خودداری از هوای نفس، سپاس و حق‌شناسی خود را نسبت به وی ابراز دارند. جهت پروردگار نام «الله» به کار می‌رفت، نامی که قبلاً برای یکی از خدایان محلی (بت) به کار رفته بود (هم‌اکنون نیز یهودی‌ها و مسیحیان عرب‌زبان همین نام را برای خداوند به کار می‌برند.) کسانی که به فرامین خداوند گردن می‌نهادند و این آیین را می‌پذیرفتند مسلم (مسلمان) نامیده می‌شدند. واژهٔ اسلام، نام دین مبین آنها از همین ریشه گرفته شده است.

رفته‌رفته اطراف حضرت محمد گروه کوچکی از مؤمنان جمع آمدند: جوانانی چند از اعضای خانواده‌های متنفذ قریش، تنی چند از اعضای خانواده‌های کم اهمیت، بازرگانانی از قبایل دیگر که تحت حمایت خاندان قریش بودند و بالاخره تعدادی صنعتگر و برده. به همان نسبتی که مریدان حضرت افزایش می‌یافتند رابطهٔ ایشان با خانواده‌های متنفذ قریش تیره‌تر می‌شد. این افراد حضرت محمد (ص) را به عنوان رسول خدا قبول نداشتند بلکه ایشان را به دیدهٔ شخصی می‌نگریستند که آداب و رسوم زندگی آنان را مورد تهدید قرار داده است. رهبران قبیلهٔ قریش رو به ابوطالب حامی و عموی حضرت کرده و گفتند:

«ای ابوطالب، برادرزاده‌ات به خدایان ما لعنت فرستاده، به دین ما توهین کرده و شیوهٔ زندگی ما را مورد تمسخر قرار داده و بالاخره نیاکان ما را متهم به گمراهی کرده است.» به این ترتیب در سالی که خدیجه، همسر حضرت، و عمویش ابوطالب همزمان دار فانی را وداع گفتند، موقعیت ایشان دشوارتر گردید.

بتدریج که تعلیمات پیامبر اکرم گسترش می‌یافت تفاوت اساسی آیین ایشان با آیینهای مورد قبول دیگر آشکارتر می‌شد. بتهای مورد پرستش و تشریفات وابسته به آنها مورد حملهٔ شدید مسلمانان قرار گرفت، آداب تازه‌ای برای پرستش خداوند یکتا مورد عمل قرار گرفت، و این چیزی نبود جز ادای مرتب فریضهٔ «نماز» به درگاه خداوند بویژه انجام کارهای نیک و شایسته به سود اجتماع.

پیامبر اکرم به شیوه و روش آشکارتری مقام خود را همتای مقام پیامبران یهود و مسیحی قرار دادند. سرانجام کار بر حضرت و پیروانشان چنان سخت و دشوار شد که در سال ۶۲۲ م.

پیامبر اکرم به اتفاق پیروان خود مکه را ترک کرده به واحه‌ای به نام یثرب که بعدها به مدینه معروف شد و در فاصلهٔ سیصد کیلومتری شمال بود مهاجرت فرمودند. ترتیب کار این مهاجرت به وسیلهٔ ساکنان یثرب که برای بازرگانی به مکه آمد و شد داشتند داده شد. این ساکنان تشکیل می‌شدند از دو قبیله که نیاز فراوانی به یک داور برجسته برای حل اختلافات خود داشتند. این دو قبلیه درکنار عده‌ای از یهودیان ساکن واحه می‌زیستند.وضع زندگی این دو قبیله طوری بود که در آن زمان آمادهٔ پذیرفتن دین و آیینی جدید با سازمانی مرتب، یک پیامبر و کتاب مقدس بودند. تلاشهای بعدی حرکت پیامبر اکرم و پیروان به مدینه را هجرت نامیدند و اما این هجرت از نظر معنای لغوی به معنای منفی فرار از مکه نبود بلکه معنای مثبتی به همراه داشت؛ معنای سازماندهی و اقامت در یک مکان تازه. در قرنهای بعد در متون اسلامی هجرت پیامبر اکرم از مکه به مدینه را چنین توجیه کردند که حضرتشان محیط فاسد بت پرستی را ترک کردند تا در یک محیط جدید سالم تعلیمات و قوانین اسلامی را پیاده کند.

بیوگرافی‌نویسان دوران اولیه متن موافقتنامه‌های منعقده بین پیامبر اکرم و پیروانشان را از یک‌سو و دو قبیلهٔ ساکن یثرب و یهودیان را از سوی دیگر ذکر کرده‌اند. این پیمانها شبیه پیمانهایی بوده که همان زمان در عربستان جنوبی برای احداث و حفظ و حراست یک حرم تنظیم می‌شده است.

هر یک از طرفین موافقتنامه در اجرای قوانین و آداب و رسوم خود آزاد بوده ولی هر دو طرف موظف به حفظ حرمت حرم و نواحی اطراف آن بودند و این نواحی مرکز صلح و آرامش تلقی می‌شد. اختلافاتی که پیش می‌آمد نبایستی از راه جنگ و جدل فیصله یابد بلکه می‌بایستی از راه داوری، یعنی داوری خداوند و رسولش حضرت محمد (ص) حل و فصل شود. طرفین پیمان در برابر هر شخص و مقام و افرادی که صلح را برهم می‌زدند متحد شده و مقابله می‌کردند.

حضرت محمد (ص) در همان مدینه شروع به گردآوری و سازماندهی نیرو کردند. این نیروها سراسر واحه‌ها و صحراهای اطراف را تحت تسلط خود درآوردند. چیزی نگذشت که پیامبر اکرم و پیروانش با قبیلهٔ قریش برخورد مسلحانه کردند. شاید این برخوردها به خاطر کنترل راههای بازرگانی بود. در هر حال در خلال این برخوردهای ستیزه‌جویانه جامعهٔ اسلامی اساس و شکل اولیهٔ خود را پی‌ریزی کرد. مسلمانان این اعتقاد را پیدا کردند که در راه حق باید جنگید: «قبیلهٔ قریش نسبت به ذات پروردگار گستاخ شدند و فرامین مقدس خداوند را گردن ننهادند...

آنگاه خداوند به رسول خود فرمان داد تا با آنها بجنگد و مسلمانان را از شرشان محافظت کند.» پیامبر اکرم فرمود که خداوند و فرشتگانش در این جنگ ما را یاری خواهند داد، بدین ترتیب مسلمانان با آغوش باز خطر را استقبال کردند زیرا این خود آزمایشی بود که در طی آن میزان ایمان مسلمانان به خداوند آشکار می‌شد.

در همین دوران کشمکشها و توسعهٔ قدرت مسلمانان بود که تعالیم آسمانی پیامبر اکرم شکل و نضج گرفت. در قسمتهایی از قرآن مجید که در آن دوران به پیامبر اکرم نازل شد تعلیمات و دستورات دقیقی در زمینهٔ ساختار دین مبین اسلام، اخلاق اجتماعی، قوانین مربوط به اجرای صلح و آرامش جامعه، آداب زناشویی، قوانین ارث و میراث تدوین گردید. در پاره‌ای از موارد این دستورات و احکام بسیار دقیق است، در پاره‌ای دیگر اصول به طور کلی بیان شده است. اندک‌اندک این تعالیم و احکام گسترش یافته ابتدا سراسر عربستان بت‌پرست و سپس مردم سراسر جهان را ملزم به پذیرفتن آنها نمودند. در عین حال این احکام طوری معرفی شدند که حد و مرزشان با احکام آیین یهودیان و مسیحیان کاملاً جدا و متفاوت بود.

گسترش و شیوع احکام و آیین پیامبر اکرم همزمان با تغییر وضع موجود آنها در رابطه با یهودیان مدینه بود. هر چند این یهودیان در آغاز از متحدان اصلی مسلمانان به شمار می‌آمدند اما هرچه تعالیم اسلام قدرت و شیوع بیشتری می‌یافت رابطهٔ یهودیان با مسلمانان دشوارتر می‌شد. یهودیان مدینه با پیروی از آیین خود نمی‌توانستند پیامبر اکرم را رسولی مسلم از جانب خداوند قبول کنند. از سوی دیگر پیامبر اکرم نیز یهودیان را متهم می‌کرد که فرامین الهی کیش خود را تغییر داده و از آن پیروی نمی‌کنند. حضرت به آنها فرموده بود: شما احکام دین خود را پنهان داشته و از فرامین الهی پیروی نمی‌کنید و راه ریا پیش گرفته‌اید. سرانجام زمانی که کار اختلاف به درازا کشید، مسلمانان عده‌ای از قبایل یهودی را از ناحیه بیرون راندند و عده‌ای دیگر نیز به هلاکت رسیدند.

احتمال دارد علت تغییر جهت نماز مسلمانان از اورشلیم به سوی مکه (قبله) همان اختلاف با یهودیان و پیمان‌شکنی آنان بوده باشد. از همان زمانی که این تغییر جهت در ادای فریضهٔ دینی انجام شد، در موعظه‌ها و تشریح احکام تأکید فراوانی صورت می‌گرفت مبنی بر اینکه آشکار گردد حضرت محمد(ص) از تبار حضرت ابراهیم است. این عقیده که حضرت ابراهیم بنیانگذار آیین یکتاپرستی و در عین حال حرم مکه بوده، پیش از آن هم در میان اعراب شایع بود، اما اکنون

تصریح می‌شد که وی را به دیدهٔ پیامبری بنگرند که نه یهودی و نه مسیحی بوده بلکه نیای بزرگ یهودیان، مسیحیان، و مسلمانان است.

چنین تغییری همزمان و مربوط بود به تغییر رابطهٔ پیامبر اکرم با قبیلهٔ قریش و مردمان مکه. در حقیقت بین حضرت و این مردمان یک نوع آشتی و سازش صورت گرفت. بازرگانان مکه را این خطر تهدید می‌کرد که از حمایت رؤسای قبایل محروم شوند و در نتیجه در امور بازرگانی خود دچار اشکال گردند. از طرف دیگر در خود شهر مکه عدهٔ زیادی به دین مبین اسلام گرویده بودند. بدین‌ترتیب بستن یک پیمان با این نیروی جدید گسترش‌یافته (مسلمانان) بسیاری از خطرات را از شهر مکه دور می‌کرد. این پیمان برای مسلمانان هم سودمند بود زیرا اگر فرمانروایان مکه کماکان به دشمنی خود ادامه می‌دادند مسلمین احساس امنیت نمی‌کردند. امتیاز دیگر برای مسلمانان آن بود که از حمایت نجبا و اشراف مکه بهره‌مند می‌شدند. از آنجا که بنا به اعتقاد عمومی حرم مکه ـ کعبه ـ به دست حضرت ابراهیم ساخته شده بود قرار بر این شد که این مکان حرمی برای زیارت باشد منتها با آداب و شعایری جز آنچه قبلاً معمول بود.

در سال ۶۲۹ م. رابطهٔ مسلمانان با مردم مکه آن‌قدر صمیمی شد که مسلمانان اجازه یافتند به زیارت کعبه بروند. سال بعد فرمانروایان مکه شهر را تسلیم حضرت محمد(ص) نمودند. حضرت با صلح و سلام و بدون کوچکترین مقاومتی شهر را به تصرف درآوردند و نظام تازه‌ای در آنجا مستقر ساختند. حضرت فرمودند: «از این پس هیچ فردی از نظر نژاد و نسب و مایملک بر دیگری برتری نخواهد داشت، من همهٔ امتیازات را منسوخ می‌کنم جز امتیاز حرمت و نگهداری کعبه و سیراب کردن زایران تشنه لب.»

شهر مدینه پس از آن کماکان به صورت پایتخت حضرت باقی ماند. حضرت در آن شهر به صدور احکام، اعمال قدرت و ادارهٔ امور می‌پرداختند. اما ادارهٔ امور جامعهٔ مسلمانان کمتر جنبهٔ نظام حکومتی داشت و بیشتر جنبهٔ سیاسی داشت و از نبوغ شخصیت والای ایشان بهره‌مند بود. پس از مرگ خدیجه حضرت چندین بار ازدواج کردند که برخی از آنها بر مصالح سیاسی استوار بود. در نظام جدید، حکومت یا ارتش منسجم یا متشکلی وجود نداشت. حضرت محمد (ص) رهبر و داور بزرگ به شمار می‌آمدند که تعدادی نماینده و معاون تحت اطاعت داشتند، ارتش ایشان تشکیل می‌شد از عده‌ای پیروان و داوطلبان مسلمان. خزانهٔ این نظام بیت‌المال بود که پشتوانهٔ آن را هدایا و وجوهی که مؤمنان داوطلبانه تقدیم می‌کردند و همچنین مالیاتهایی که از

قبایل گوناگون اخذ می‌شد تشکیل می‌داد. نظام اسلامی در خارج از شهرها بر مناطق وسیعی مستقر شد. رؤسای قبایل مجبور بودند موافقت حضرت را جلب کنند زیرا تمام واحه‌ها و بازارهای تجاری تحت نظارت ایشان بود. نوع پیمانهایی که این قبایل با حضرت می‌بستند با یکدیگر تفاوت داشت. در پاره‌ای موارد پیمان بین مسلمانان و قبایل دیگر تصریح می‌کرد که دو طرف با یکدیگر متحد باشند و از جنگ و ستیز دست بردارند. در پاره‌ای دیگر قبایل عرب مسلمان می‌شدند و رسالت حضرت را می‌پذیرفتند و ضمن اجرای مراسم و شعایر اسلامی موظف به پرداخت مرتب مالیات می‌بودند.

در سال ۶۳۲ م. حضرت محمد(ص) آخرین دیدار خود را از مکه به عمل آوردند. روایات اسلامی حاکی از آن است که خطابهٔ حضرت در آن شهر آخرین پیام و توصیهٔ ایشان به مسلمانان بوده است. حضرت محمد(ص) در این خطابه چنین فرمودند: «همه بدانید که هر مسلمانی برای مسلمانان دیگر عنوان یک برادر را دارد و مسلمانان همه با هم برادرند، بین مسلمانان نباید جنگی درگیرد، مسلمانان نباید به خاطر خونهای ریخته‌شده در دوران جاهلیت و بت‌پرستی انتقام بگیرند، مسلمانان باید به جنگ کفار برخیزند تا زمانی که آنها بگویند: «لاٰ إلَه اَلا اللّه».

رحلت پیامبر اکرم اواخر همان سال اتفاق افتاد. حضرت بیش از یک میراث معنوی از خود به جای گذاشتند. نخستین میراث، شخصیت والایشان بود. از دید مصاحبان و دوستان نزدیک آن حضرت نزدیکان پیامبر اکرم ذکر مناقب ایشان را دهان‌به‌دهان باز می‌گفتند تا آنکه مدتها بعد این مناقب و خصوصیات جمع شدند و تصویری جامع از شخصیت و وجود مبارکشان در اذهان مریدان و پیروان نقش بست. این نکته را هم می‌توان در نظر داشت که مریدان و نزدیکان حضرت از همان اوان می‌کوشیدند شخصیت پیامبر اکرم را نمونه و سرمشق برای رفتار خود قرار دهند. زندگی و شخصیت پیامبر اکرم که در طول زمان در اذهان مریدان و پیروان نقش بست و کامل شد وجود مبارکی را تصویر می‌کرد که در اوان زندگی (پیش از رسالت) در جست‌وجوی حقیقت بود و سپس با تماس با عالم غیب (مشیت الهی) مشتاقانه کوشید تا آنچه بر ایشان وحی شده بود برای پیروان فاش سازد و رسالت الهی خویش را با اطمینانی آسمانی و با قدرت به مرحلهٔ عمل درآورد. وی داوری معنوی و الهی بود که می‌کوشید صلح و آشتی را در جهان مستقر کند و اختلافات انسانها را با اصول عدل الهی حل و فصل نماید. وی با نبوغی فوق بشری اصول سیاسی و اجتماعی را سر و سامان می‌داد. وجود بزرگواری بود که هرگز به گرفتاریهای گوناگون

زندگی انسانها پشت نمی‌کرد بلکه آنها را در قالب و چارچوبی که از ارادهٔ خداوند سرچشمه می‌گرفت، تنظیم می‌نمود.

اگر تصویر وجود و شخصیت حضرت محمد (ص) بتدریج از نسلی‌به‌نسل دیگر شفاف‌تر و کاملتر گردید به همان ترتیب هم جامعه و نظامی را هم که بنیانگذاری کرد کامل و کاملتر شد. بعدها آشکار گردید که این جامعهٔ اسلامی، تشکیل شده بود از پیروان وفاداری که برای پیامبر خود حرمت فراوانی قایل بودند و یادش را در خاطر خود سخت گرامی می‌داشتند، در عین حال می‌کوشیدند به راه پیامبر رفته با زنده نگه داشتن اسلام، در راه خدا جانبازی کنند. این جامعهٔ اسلامی با اجرای یک رشته شعایر و احکام اساسی سخت به یکدیگر پیوسته بودند. ایمان و ارادت آنها به این دین مبین از راه اجرای یک سلسله آداب مشترک به اثبات می‌رسید. همگی در تاریخ معینی به زیارت خانهٔ خدا می‌رفتند، همگی در ماه مبارک رمضان روزه می‌گرفتند، همگی به طور مرتب ادای فریضهٔ «نماز» می‌کردند. این اجرای مراسم و داشتن چنین اعتقاداتی آنها را از سایر مردم جهان مشخص می‌نمود.

میراث دیگر قرآن مجید بود، کتاب مقدسی که به زبانی بسیار نیرومند و زیبا، ارادهٔ خداوند متعال و منزه، پروردگاری که منشأ قدرت و نیکویی مطلق است را تشریح کرده و به جهانی که خود آفریده منتقل می‌نمود. کتابی که یک سلسله وحی و الهام را که خداوند متعال به پیامبرانش نازل نموده بیان می‌داشت. الهاماتی که در طی آنها پروردگار به بندگانش تذکر می‌داد به راه راست و خویشتن واقعی خود باز گردند، فرامین الهی را گردن نهند و حق‌شناس نعمتهای خداوند باشند. کتابی که داوری پروردگار را در روز قیامت بیان می‌داشت، روزی که بندگان نیکوکار پاداش می‌گیرند و بدکاران مجازات می‌شوند.

مسلمانان راستین همیشه بر این باور بوده‌اند که قرآن مجید کلام خداوند است که بوسیلهٔ فرشته‌ای به زبان عربی به حضرت محمد (ص) وحی شده است، و این وحی در زمانهای گوناگون و متناسب با نیازهای جامعهٔ مسلمین به مقتضیات زمان و مکان صورت گرفته است. اندک هستند شمار افراد غیرمسلمانی که اعتقاد فوق الذکر را به طور مطلق بپذیرند. برخی از افراد غیر مسلمان هم بر این باورند که حضرت محمد (ص) الهامات خویشتن را از جهانی ماورای این جهان خاکی دریافت داشته‌اند اما دریافت این الهامها توسط شخصیت خود حضرت صورت گرفته و به زبان مبارک خودشان بیان شده است. مشکل بتوان با شیوه‌ای مطلقاً استدلالی تفاوت

عقیده بین این دو گروه را توجیه کرد، اما هر دو گروه در مورد وجود پاره‌ای از سؤالها در زمینهٔ شأن نزول قرآن مجید هم‌عقیده‌اند.

نخستین مسئله آن است که قرآن مجید در چه زمان و چگونه شکل نهایی و کنونی را به خود گرفت. حضرت محمد (ص) وحی و الهامات آیات قرآن مجید را در دوره‌های مختلف زمانی بر پیروان خود فاش کردند. این پیروان و مریدان آیات مبارکه را یا نوشتند و ثبت کردند و یا در خاطر خود محفوظ داشتند. اکثر دانشمندان و پژوهشگران بر این باورند که فرآیند ثبت و تنظیم کامل این کتاب آسمانی تا زمان بعد از رحلت حضرت انجام نشد. روایات اسلامی حاکی از آن است که فرآیند کامل این مسئله در دوران خلافت عثمان، سومین جانشین حضرت، (۶۴۴ ـ ۶۵۶ م.) به انجام رسید. اما عده‌ای دیگر عقیده دارند که این کار در تاریخی دیرتر از آن انجام شد، و حتی پیروان پاره‌ای از فرقه‌های اسلامی، دیگران را متهم می‌کنند که مطالب دیگری نیز درون آیات الهام شده به حضرت گنجانیده‌اند.

مسئلهٔ مهمتر دیگر در مورد اصالت این کتاب آسمانی است. دانشمندان کوشیده‌اند محتوای قرآن مجید را با اندیشه‌هایی که در آن زمان و در آن مکانها رایج بوده مشابهت دهند. شک نیست که تعالیم و احکام مذاهب پیشین در محتویات این کتاب آسمانی، انعکاسهایی دارد: به طور مثال اصول اندیشه‌های مذهب یهود، انعکاسهایی از افکار راهبان مسیحی در زمینهٔ روز داوری و رستاخیز و تشریح بهشت و دوزخ (به اصول مسیحیت و آداب نیایش آن کمتر اشاره‌ای رفته است)؛ شرح داستانهای انجیل به شیوه‌ای سوای آنچه در عهد عتیق و عهد جدید مرقوم رفته است؛ انعکاسی از اندیشه‌های مانویت (آیین و کیش مانی) در زمینهٔ نزول پیاپی وحی به پیامبران. گذشته از اینها آثاری از احادیث و سنتهای بومی منطقه نیز در کتاب آسمانی دیده می‌شود ـ مثلاً مسائل و قوانین اخلاقی که قبلاً در عربستان شایع و معمول بوده ـ هرچند که در پاره‌ای موارد این سنتهای کهن را نقض می‌کند. در مکاشفات و الهامات اولیه لحن و آهنگ بیان شبیه لحن یک پیشگوی عرب است که با دنیای ماوراء الطبیعه روبه‌رو شده است.

چنین تشابهاتی با مذاهب پیشین به‌هیچ‌وجه باعث نگرانی یا ناراحتی یک مسلمان راستین نخواهد بود. یک فرد مسلمان این مسائل را دلیل آن می‌داند که حضرت محمد (ص) خاتم النبیین و آخرین فرد از گروه پیامبران الهی بوده است. پیامبرانی که همگی یک حقیقت را تعلیم داده‌اند و بدین‌ترتیب آخرین وحی و الهامی که از جانب پروردگار نازل می‌شود، ممکن است

حاوی تصاویر و اندیشه‌هایی باشد که قبلاً به پیامبران دیگر الهام گردیده است و چنانچه اندیشه‌ها و داستانهای بیان شده در قرآن مجید شکل دیگری به خود گرفته‌اند ممکن است علتش تحریفی باشد که پیروان پیامبران پیشین در پیامهای دریافت شده ایجاد کرده‌اند. اما پاره‌ای از دانشمندان غیرمسلمان برداشت دیگری داشته و عقیدهٔ دیگری ابراز داشته‌اند، آنها می‌گویند: عمدهٔ مطالب قرآن مجید مسائلی بوده که در آن زمان شناخته شده به شمار می‌آمده است و حضرت محمد (ص) فقط اندکی به آنها افزوده است. ابراز چنین مطلبی، پا بر حق نهادن و عدم درک و رد اصالت است. بدین معنی که هرچند هم قرآن مجید نکاتی از فرهنگ و احکام مذاهب پیشین در بر داشته باشد این نکات چنان تصحیح و تنظیم شده‌اند که برای پیروان این دین مبین، پیام الهی جهانی کاملاً نوینی عرضه کردند.

پی‌نوشتها

۱. حسین، طه. حَرَم و حوطه. ترجمهٔ ر. ب. سر جنت R. B. Serjeant . قاهره، ۱۹۶۲، ص ۴۱ و ۵۸.

۲. البستاتی. اَلمجانی الحدیثه. ترجمه به انگلیسی الف. ج. آربری. بیروت، ۱۹۴۶. ص ۱۰۳.

۳. همان. ص ۱۱۳ و ۱۲۲.

۴. همان. ص ۸۸.

۵. زندگی حضرت محمد (ص). ترجمهٔ ابن عشاق. لندن، ۱۹۵۵.

۶. قرآن مجید. سورهٔ ۹۶. آیات ۱ ـ ۸.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل دوم

تشکیل یک امپراتوری

میراث حضرت محمد (ص): تسخیر یک امپراتوری

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پس از رحلت حضرت محمد (ص)، در میان پیروانشان یک آشفتگی و سردرگمی پیش آمد. ابوبکر یکی از رهبران جامعهٔ اسلامی رو به دیگران کرده فریاد زد: «ای مسلمانان، اگر شما حضرت محمد (ص) را می‌پرستیدید، آگاه باشید که حضرت رحلت کرد، اگر خدای یکتا را می‌پرستید، بدانید که خداوند زنده است.» تحت نظر و فرمان خداوند هنوز هم کارهایی هست که باید به انجام برسد. یک داور باید اختلافات را حل و فصل کند و تصمیمات لازم را برای جامعهٔ مسلمانان اتخاذ نماید.

در میان مریدان حضرت سه گروه عمده به چشم می‌خوردند: گروه اول آنهایی بودند که در خدمت حضرت و در کنار وی در امر هجرت (از مکه به مدینه) شرکت کرده بودند. گروه دوم آنهایی بودند که از راه ازدواج، خویشاوند حضرت شده بودند. گروه سوم بزرگان و نجبای مدینه و مکه بودند. اهالی مدینه پیوستگی محکمی با حضرت داشتند و مکی‌ها از رؤسای خانواده‌های متنفذ بودند که بتازگی اسلام آورده بودند. مریدان نزدیک حضرت و رهبران جامعهٔ اسلامی در یک جلسه گرد هم آمدند تا رهبری برای مسلمانان برگزینند. ابوبکر که فردی از گروه

اول بود و از کسانی بود که از همان نخستین ساعات رسالت پیامبر اکرم در خدمت ایشان بود به عنوان خلیفه یا جانشین پیامبر برگزیده شد. واژهٔ کالیف[1] که غربی‌ها در نگارش تاریخ اسلام به کار می‌برند از همین ریشه گرفته شده است. ضمناً عایشه دختر ابوبکر زوجهٔ پیامبر اکرم بود.

خلیفه پیامبر نبود. خلیفه رهبر مسلمانان بود، اما به‌هیچ‌وجه رسول خدا به شمار نمی‌آمد. وی هرگز نمی‌توانست مدعی شود که دنبالهٔ الهامات و مکاشفات پیامبر اکرم به وی منتقل شده است؛ با این‌همه خود خلفای اولیه و مقام و موضعشان از یک نوع تقدس و احترام ویژه‌ای برخوردار بودند و می‌توانستند ادعا کنند که از قدرت مذهبی خاصی بهره‌مندند. ابوبکر و خلفای پس از وی بزودی متوجه شدند که می‌بایستی بر مردمان و سرزمینهایی رهبری و فرمانروایی کنند که حوزه و گسترش آنها بمراتب بیش از زمان پیامبر اکرم می‌بود. پیامبر اکرم در زمان حیاتشان در تعلیمات، احکام و اعمال، اشاره بر این داشت که اسلام باید جهانگیر شود: قدرت اسلام بر سراسر جهان گسترده شود. آیین مقدسی که بنیانگذاری کرده بود حد و مرز مشخصی نداشت، حضرت در سالهای آخر حیاتش هیئتهای نظامی به مرزهای امپراتوری بیزانتین اعزام داشته بودند. گذشته از آن فرستادگانی هم از جانب ایشان نزد سران و رهبران کشورهای بزرگ رفته به آنها تکلیف کرده بودند که رسالت ایشان را بپذیرند. پس از رحلت حضرت اتحادی که با سران قبایل ایجاد شده بود رو به سستی رفت، پاره‌ای از این سران رسالت الهی ایشان را منکر شدند و یا دست‌کم کنترل سیاسی مدینه را از جانب مسلمانان مورد اعتراض قرار دادند. هنگامی‌که ابوبکر با چنین مشکلی روبه‌رو شد دست به اقدامات نظامی زد. جنگی بین مسلمانان و قبایل معترض درگرفت که به پیروزی مسلمانان منجر شد. در خلال این احوال ارتش نیرومندی تحت رهبری مسلمین سازمان یافت. این ارتش پس از شکست دادن مخالفان عرب آن‌قدر به پیشروی خود ادامه داد تا به مرزهای دو امپراتوری بزرگ (ایران و روم) رسید و چون در آن نواحی مقاومت آنها را ضعیف یافت وارد قلمرو این دو سرزمین شد. در پایان دوران حکمرانی عمربن خطاب (۶۳۴ ـ ۶۴۴ م.)، دومین خلیفهٔ اسلامی، تمام عربستان، قسمتی از امپراتوری ساسانی، سرزمینهای سوریه و مصر که جزء قلمرو امپراتوری روم بودند به تصرف مسلمانان درآمد. چیزی از این جریان نگذشت که بقیهٔ خاک ساسانیان (ایران) نیز از طرف مسلمانان تسخیر شد.

ظرف مدت چند سال پس از آن مرزهای سیاسی خاور نزدیک تغییر یافتند و مرکز حیات

1. Caliph .

سیاسی از سرزمینهای آباد و پرجمعیت هلال حاصلخیز به شهر کوچکی در حاشیهٔ دنیای فرهنگ و تمدن انتقال یافت. این تغییر چنان سریع و غیرمنتظره صورت گرفت که لازم است توضیحاتی در این زمینه داده شود. باستان‌شناسان به شواهد و مدارکی دست یافته‌اند که نشان می‌دهد در آن هنگام قدرت و رفاه کشورهای ناحیهٔ مدیترانه بر اثر هجوم و حملات وحشیها رو به زوال بوده است، از سوی دیگر کشاورزی و صنعت هم در آن سرزمینها راکد مانده، بازار تجارت هم رونقی نداشته است. هر دو امپراتوری بیزانتین و ساسانیان بر اثر شیوع طاعون و ادامهٔ جنگهای طولانی ضعیف و ناتوان شده بودند، امپراتوری بیزانتین بعد از شکست دادن ساسانیان در سال ۶۲۹م. توانسته بود سرزمین سوریه را جزء قلمرو خود درآورد و تازه این حکمرانی هم در آنجا سست و ناپایدار بود. اعرابی که به این دو امپراتوری حمله‌ور شدند اعراب بادیه‌نشین و صحرایی نبودند بلکه عبارت بودند از یک ارتش سازمان‌یافته که عده‌ای از فرماندهانشان مهارت و فنون جنگی را در ارتش همان دو امپراتوری و در جنگهایی که پس از رحلت پیامبر اکرم رخ داده بود، کسب کرده بودند. استفاده از شتر برای سفر و حمل و نقل ساز و برگ در مسافتهای طولانی، خود امتیازی برای اعراب به شمار می‌آمد. امید به کسب مال و منال (غنایم جنگی) در سرزمینهای جدید، اتحاد و شوق آنها را بیشتر می‌کرد، اعتقاد به دین مبین اسلام و شمشیر زدن در راه آن نیز قدرت بیشتری به آنان می‌داد.

شاید بتوان در زمینهٔ پذیرفتن سلطهٔ اعراب از سوی مردمان کشورهای تسخیرشده، توضیح دیگری نیز ارائه داد. برای اکثر این مردمان هیچ فرقی نمی‌کرد که ایرانیان بر ایشان فرمانروایی کنند یا یونانی‌ها یا اعراب. نفوذ حکومتهای اشاره‌شده بیشتر بر شهرها و حومهٔ آنها بود. گذشته از مقامات رسمی و اداری که منافع مشترکی با دولت داشتند و همچنین مقامات مذهبی، به طور کلی شهرنشینان تا زمانی که در امن و امان بودند و منصفانه از آنها مالیات اخذ می‌شد، کاری به این نداشتند که چه فرد یا افرادی بر آنها حکومت می‌کنند. مردمان روستانشین و ساکن دشت و صحاری تحت رهبری رؤسای قومی خود و آداب و رسوم خاص خود می‌زیستند و برای آنها چندان تفاوتی نداشت اینکه چه کسانی بر شهرها فرمانروایی می‌کنند. حتی برای بعضی از این مردمان حکومت اعراب بر حکومت یونانیان و ایرانیان، امتیازاتی داشت. آنها که به علت اعتقادات مذهبی با حکومت بیزانتین درگیر بودند از فرمانروایی که نسبت به اعتقادات فرقه‌های گوناگون مسیحی بی‌تفاوت و بی‌طرف بود استقبال می‌کردند، مخصوصاً از آن نظر که آیین تازهٔ

فرمانروا هنوز شکل و قالب محکمی به خود نگرفته و دشمن کیش آنان نیز به شمار نمی‌آمد. در یک زمان قسمتهایی از سوریه و عراق که از مدتها قبل ساکنان عرب تبار و عرب زبان داشتند از ورود اعراب مسلمان استقبال کردند، زیرا رهبران این مردمان گذشته از آنکه به‌آسانی می‌توانستند اتحاد خود را با آن دو امپراتوری از طریق مسلمانان گسترش دهند، بار دیگر می‌توانستند مشتریها و بازرگانان عرب راکه در گذشته از دست داده بودند، به سوی خود جلب نمایند.

به همان میزانی که نواحی تصرف‌شده توسعه می‌یافت، روش اداره کردن و کنترل این سرزمینها ضروری می‌نمود. فاتحان مسلمان، مراکزی برای اسکان ارتش و نیروهای خود در نواحی گوناگون احداث کرده بودند. در سوریه این مراکز نظامی همان شهرهایی بود که قبلاً هم وجود داشت ولی در نواحی دیگر مراکز تازه‌ای تأسیس شد. در عراق شهرهای بصره و کوفه به این کار اختصاص داده شد، در مصر ناحیهٔ فسطاط (جایی که بعدها شهر قاهره در آن به وجود آمد) و بالاخره در شمال‌شرقی، که این امپراتوری جدید در ناحیهٔ خراسان سازمانهایی تأسیس کرد. این اردوگاههای نظامی که در حقیقت مراکز قدرت مسلمانان به شمار می‌رفت، از سرزمین عربستان و سایر سرزمینهای تسخیرشده مهاجرانی به سوی خود جذب کرد و اندک‌اندک تبدیل به شهر شدند، شهرهایی که کاخ فرمانروایان، محل اجتماعات عمومی و بالاخره مسجدی در مرکز آنها قرار گرفته بود.

در شهر مدینه و سایر اردوگاههای نظامی که به وسیلهٔ راههای زمینی به آن متصل می‌شد، قدرت به دست طبقهٔ فرمانروای جدید افتاد. عده‌ای از اعضای این طبقه از یاران و مریدان اولیهٔ پیامبر اکرم بودند، اما عدهٔ بیشتری از آنها را نجبا و خانواده‌های شهر مکه و شهر مجاور آن، طائف، تشکیل می‌دادند که به علت داشتن شم سیاسی و مهارتهای نظامی قادر به انجام کارهای بزرگ بودند. به همان میزان که متصرفات مسلمانان افزایش می‌یافت، رهبران قبایل گوناگون و خانواده‌های شبانی، حتی کسانی که پس از رحلت پیامبر اکرم با فرمانروایی مدینه مخالفت کرده بودند به این طبقهٔ فرمانروا اضافه می‌شدند. این گروههای مختلف مردمی تا میزانی در یکدیگر ادغام شدند. خلیفهٔ وقت، عمربن خطاب، برای کسانی که در راه اسلام جنگیده و جانفشانی کرده بودند یک مقرری و مستمری تعیین کرد، این مستمری به میزان خدمت و فداکاری افراد تعیین شده بود، همین مسئلهٔ اختصاص مستمری باعث اتحاد و پیوستگی بیشتر این طبقات گردید، اما از همان روزهای نخست بین طبقات مرفه و ثروتمند جدید و طبقات فقیر یک حالت تنش و

ناآرامی مشاهده می‌شد.

با وجود پدیدآمدن همبستگی، باز هم در میان این گروه عظیم به علت عقاید شخصی انشعابهایی ایجاد شد. یاران و مریدان اولیهٔ پیامبر اکرم به افراد تازه ایمان آورده که قدرت را به دست گرفته بودند با دیدهٔ بدبینی می‌نگریستند. قرابت خانوادگی با پیامبر اکرم و ارادت قدیمی به حضرتشان باعث شده بود که این افراد خود را اصیل‌تر و برتر از دیگران بدانند و امکان داشت همین مسئله باعث بروز برخوردی بین آنان و تازه‌ایمان‌آوردگان بوده باشد. مردم مدینه مشاهده می‌کردند که سیطرهٔ قدرت اندک‌اندک به سوی شمال نواحی غنی‌تر و پرجمعیت‌تر سوریه و عراق کشیده می‌شود، و در این نواحی، فرمانروایان می‌کوشیدند به قدرت خود استقلال بیشتری دهند.

تنش بین گروههای مختلف مسلمانان در زمان حکومت خلیفهٔ سوم یعنی عثمان ابن‌عفان (۶۴۴ ـ ۶۵۶ م.) علنی و آشکارتر گردید. پس از آنکه عمر بر اثر انتقامجویی خصوصی کشته شد، عثمان به وسیلهٔ گروه کوچکی از افراد قبیلهٔ قریش به خلافت برگزیده شد. در آن زمان انتظار می‌رفت که عثمان بین گروههای گوناگون که با یکدیگر ستیزه‌جویی می‌کردند صلح و آشتی برقرار کند، زیرا وی از خانواده‌های اصیل قریش بود که در همان اوان اسلام، ایمان آورده بود. وی یکی از اعضای خاندان خود را به حکومت یکی از ایالات منصوب کرد و این مسئله، هم در مدینه از جانب فرزندان اصحاب اولیهٔ پیامبر اکرم و عایشه همسر ایشان و هم در شهرهای کوفه و فسطاط (مصر) باعث بروز ناخرسندی فراوان شد. در نتیجه پاره‌ای از قبایل علیه حکومت فرمانروایان مکه علم طغیان برافراشتند. در مدینه شورش و ناآرامی درگرفت، این شورش از جانب سربازانی که از مصر آمده بودند مورد حمایت واقع شد و سرانجام در سال ۶۵۶ م. به قتل عثمان منجر گردید.

این واقعه را می‌توان نخستین جنگ داخلی بین جامعهٔ مسلمانان دانست، حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) (۶۵۶ ـ ۶۶۱ م.) از خاندان قریش، از نخستین ایمان آورندگان، پسر عموی حضرت محمد (ص) و شوی دخت گرامی پیامبر، حضرت فاطمه (ع)، خلافت را حق خویش می‌دانست. حضرت امیر (ع) در این زمینه با مخالفت دو گروه روبه‌رو شد: اول خویشاوندان عثمان و دوم کسانی که ایشان را برای مقام خلافت شایسته نمی‌دانستند. تلاش و درگیری برای تصاحب قدرت از مدینه به سایر شهرها و مراکز نظامی سرایت کرد. حضرت امیر (ع) در کوفه به

عنوان خلیفه برگزیده شد، مخالفان ایشان در بصره بودند. حضرت مخالفان را شکست دادند اما بعداً با مخالفت معاویه روبه‌رو شد.

معاویه بن‌ابی‌سفیان که از خویشاوندان نزدیک عثمان بود، والی سوریه به شمار می‌آمد. بین حضرت علی (ع) و معاویه در ناحیهٔ صفین در فرات شمالی جنگی درگرفت، اما پس از مدتی زد و خورد طرفین موافقت کردند که ستیز بین آنها از طریق داوری حل و فصل شود.

حضرت علی (ع) با مسئلهٔ داوری موافقت کرد اما پاره‌ای از طرفدارانش که مخالف این امر بودند ایشان را ترک کردند، زیرا عقیده داشتند جنگی که در پیش رو دارند به فرمان خداوند متعال است و نباید فرمان خداوند را به داوری انسانها واگذار کنند چون مبانی اسلام راستین به خطر خواهد افتاد. در خلال ماههایی که نمایندگان دو طرف به عنوان داور مشغول بحث بودند طرفداران حضرت علی (ع) کاهش یافته اتحاد بین آنها ضعیف و ضعیف‌تر شد، و سرانجام حضرت علی (ع) در شهر خودش کوفه به شهادت رسید. معاویه خود را خلیفهٔ مسلمین اعلام داشت و حضرت امام حسن (ع) فرزند بزرگتر حضرت علی (ع) نیز به این خلافت تن در داد.

خلافت در دمشق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

به قدرت رسیدن معاویه (۶۶۱ ـ ۶۸۰ م.) در نظر مورخان اسلامی همواره به عنوان به پایان رسیدن یک مرحله و آغاز مرحله‌ای دیگر است. چهار خلیفهٔ اولیه اسلام از ابوبکر تا حضرت علی(ع) را اکثر مسلمانان خلفای راشدین به معنای «صحیح هدایت شده» به شمار می‌آورند. خلفای بعدی با دید دیگری نگریسته شده‌اند. به این علت که از این زمان به بعد خلافت عملاً موروثی شد. هرچند که از نظر ظاهر و حفظ تشریفات سران و رهبران جامعهٔ مسلمانان در گزینش خلیفهٔ جدید نظر می‌دادند، اما در واقع از این پس قدرت در دست یک خانواده که بنی امیه بود باقی ماند. از آنجا که نیای اصلی ایشان امیه نام داشت به آنان خاندان بنی امیه یا امویان می‌گفتند.

هنگامی‌که معاویه درگذشت فرزند وی جانشینش شد و او نیز پس از مدت کوتاهی خلافت را به فرزند خود داد، پس از آن جنگ داخلی دیگری بین مسلمانان درگرفت و تاج و تخت به شاخهٔ دیگری از همان خانواده منتقل شد.

گذشته از تغییر فرمانروا، تغییرات دیگری نیز در دنیای اسلام به وقوع پیوست. پایتخت امپراتوری اسلام به شهر دمشق انتقال یافت. این شهر در منطقه‌ای آباد و غنی که می‌توانست نیازمندیهای دربار و حکومت و ارتش را تأمین کند، در سرزمینی که از آنجا بسیار آسانتر از مدینه می‌شد سواحل شرقی مدیترانه و مجاور آن را تحت کنترل قرار داد، واقع بود. این خود مسئله‌ای مهم بود، برای اینکه فرمانروایی خلفا روزبه‌روز گسترش بیشتری می‌یافت. نیروهای مسلمان بسیار پیشروی کردند و تا نواحی مغرب (مراکش) را تصرف نمودند. مسلمانها نخستین پایگاه مهم خود را در ناحیهٔ قیروان مستعمرهٔ سابق رومی‌ها در افریقا (افریقیه یا تونس امروزی) بر پا کردند، از این ناحیه نیز گذشتند و خود را به غرب رساندند و در پایان قرن هفتم به سواحل اقیانوس اطلس در مراکش رسیدند؛ و بزودی از آنجا هم عبور کرده وارد خاک اسپانیا شدند، در منتهاالیه دیگر خاک امپراتوری از خراسان هم گذشتند و خود را به آمودریا (رود سیحون) رساندند. این نخستین پیشروی مسلمین به سوی هند بود که با این کار خود ناحیه‌ای از شمال‌غربی هندوستان را متصرف شدند. یک چنین امپراتوری بزرگی نیازمند یک نظام حکومتی جدید بود. زمانی که خلافت دودمان بنی امیه جای خود را به دودمان دیگری که مخالف آنها بود داد، اندک‌اندک شیوهٔ تفکر تازه‌ای بر نظام حکومتی آنان نفوذ کرد. با پیروی از این شیوه تفکر فرمانروایان به جای آنکه مانند خلفای سابق تمام هم و غم خود را مصروف بهسازی مذهب اسلام نمایند به رفاه، وتنعم، جلال و شکوه دنیوی توجه کردند. شایسته‌تر آن است که بگوییم در واقع بنی امیه در ادارهٔ یک چنین امپراتوری بزرگی با مشکلات گوناگون روبه‌رو شدند و برای رفع این مشکلات تصمیم گرفتند با قدرتهای کوچک و بزرگی که بر سر راهشان ظاهر می‌شدند از در آشتی و سازش درآیند. بتدریج مقام خلافت آنان از حالت و مقام یک فرمانروای سادهٔ عرب تغییر شکل داد و به صورت یک پادشاه نظیر فرمانروایان سرزمینهای شرق نزدیک (امپراتور) درآمد. از آن پس خلیفه مهمانان و رعایای خود را به شیوه و رسوم امپراتوران بیزانتین و شاهان ایرانی به حضور می‌پذیرفت. روش ادارهٔ ارتش نیز تغییر یافت و به سربازان و ارتشیان حقوق و مستمری مرتب پرداخت می‌شد. گروه جدیدی از فرمانروایان سازمان یافت که سران آن را فرماندهان ارتش و رؤسای قبایل تشکیل می‌دادند. خانواده‌های اصیل مکه و مدینه اهمیت و مقام قبلی خود را از کف دادند، زیرا از مرکز قدرت فاصلهٔ زیادی داشتند، و همین امر باعث شد که به طور مکرر دست به طغیان و شورش بزنند. شهرهای مهم عراق هم تحت رهبری و کنترل

دقیق حکام وفادار به خلیفه قرار گرفتند، زیرا امکان داشت مانند گذشته سر به راه و مطیع نباشند. فرمانروایان و صاحبان اصلی قدرت را شهرنشینان تشکیل می‌دادند، کسانی که به زندگی شهری و مزایای آن خو گرفته و مخالف کسب قدرت از جانب چادرنشینان بودند. نخستین حاکم عراق که از جانب خلفای بنی امیه تعیین شده بود به مردم آن سرزمین اخطار کرد که: «اتحاد و وفاداری شما به نظام حکومتی باید مهمتر و قبل از مذهب شما باشد.» والی بعدی که حجاج نام داشت از این هم فراتر رفت و روشهای خشونت‌آمیزی نسبت به بادیه‌نشینان و رؤسای آنها اعمال داشت.

گرچه قدرت و ارتش در دست طبقهٔ جدید بود ولی ادارهٔ امور مالی و اقتصادی کماکان به روال سابق ادامه می‌یافت. کارگزاران امور اقتصادی و نظام مالی از میان گروههایی برگزیده می‌شدند که در گذشته نیز در خدمت فرمانروایان همین وظیفه را داشتند. این گروه در غرب امپراتوری از زبان یونانی و در شرق امپراتوری از زبان پهلوی استفاده می‌کردند. از سال ۶۹۰ م. به بعد زبان عربی بر نظام اداری حاکم شد ولی کارگزاران و دیوان‌سالاران حکومتی با همان روشهای سابق خود به کار خویش ادامه دادند، بدین معنی که آنها که زبان عربی می‌دانستند با مشکلی روبه‌رو نشدند و آنها که این زبان را نمی‌دانستند مخصوصاً خدمتگزارانی که در سرزمین سوریه بودند، اسلام آوردند.

فرمانروایان جدید، در سرزمین سوریه نه تنها در شهرها بلکه در روستاها و زمینهای مجاور آن پایگاههای خود را به شیوهٔ محکمی مستقر ساختند. تمام زمینهای متعلق به بیت‌المال و زمینهای دیگری را که صاحبانشان گریخته بودند تصاحب کردند و آن‌قدر در این عرصه پیش رفتند که به زمینهای مجاور دشتهای عربستان رسیدند. در این زمینها روش منظم آبیاری و کشاورزی احداث نمودند. از سوی دیگر به ساختن بناها و بر پا کردن کاخهای باشکوهی دست زدند. این کاخها و ساختمانها برای پذیرایی از مهمانان و بزرگان و همچنین استقرار مراکز مالی دولتی و ادارهٔ امور مختلف تأسیس شد. کاخهای اشاره‌شده به سبک و روش کاخ فرمانروایان قبلی (امپراتوران) ساخته می‌شد: تزئینات و دکوراسیون باشکوه، تالارهای مخصوص اجتماعات، حمامهای زیبا، کاشیها و موزاییکهای رنگی و بالاخره سقفهای گچ‌بری‌شده و در و دیوارهای مزین به مجسمه.

از این نظر می‌توان خلفای بنی امیه را به امپراتوران بربر (وحشی)[1] روم غربی تشبیه کرد،

1. Barbarian Kings.

فرمانروایان بی‌سر و سامان و سرگردانی که در یک سرزمین بیگانه تحت لوای قدرت خود به زندگی ادامه می‌دادند.

اما وضع آنها با خلفای بنی امیه یک تفاوت عمده داشت، آن امپراتوران اجنبی در استقرار کاخها و سازمانها از فرهنگ مخصوص خود چیزی به ارمغان نبرده بودند که بتوانند با تمدن مسیحی لاتین مقابله کنند، درحالی‌که فرمانروایان عرب در سرزمینهای جدید چیزهایی با خود برده بودند که می‌توانست در مظاهر فرهنگ خاور نزدیک خودنمایی کند و چشمگیر باشد و زیربنایی برای گسترش فرهنگ اسلامی گردد، از جمله اعتقاد به اینکه وحی خداوند متعال به پیامبر اکرم، حضرت محمد (ص)، به زبان عربی نازل شده است.

نخستین اقداماتی که شاخص نظام جدید در خلافت بود در دههٔ ۶۹۰ م. در زمان حکمرانی خلیفه عبدالملک (۶۸۵ ـ ۷۰۵ م.) صورت گرفت. در همان مرحله‌ای که زبان عربی به عنوان زبان رسمی دولتی وارد کار شد، سکه‌های جدیدی نیز از طرف حکومت ضرب شد و در دسترس مردم قرار گرفت. ضرب این سکه‌های جدید نمایانگر (سمبل) ابراز هویت و قدرت جدید بود. سکه‌های قدیمی که به سبک ساسانیان حاوی نقوش انسانی بود و امویان در دمشق آنها را ضرب کرده بودند، جای خود را به سکه‌های تازه‌ای دادند که بر رویشان به زبان عربی جملاتی مبنی بر یکتایی خداوند و حقانیت دینی که رسول خداوند آن را عرضه داشته بود حک شده بود: [«لااله الاالله، محمداًرسول الله»].(۱)

مهمتر از آنها احداث و بر پایی ساختمانهای بزرگ و باشکوهی بود (مسجد) که نمایانگر رسالت حضرت محمد(ص) به عنوان خاتم النبیین و پابرجایی این دین مبین تا ابد بود. این مسجدها هم برای اقامهٔ نماز جماعت و هم برای اجتماع افراد جامعهٔ مسلمانان و در عین حال اجرای مناسک بود: واژهٔ انگلیسی «ماسک»[1] احتمالاً از واژهٔ اسپانیولی«مسکیته[2]» آمده است. بنای مساجد با ساختمانهای دیگر تفاوت نداشت، بعضی از آنها همان ساختمانهای قدیمی بودند که قبلاً مصارف دیگری داشتند و اکنون تبدیل به مسجد می‌شدند. پاره‌ای دیگر که نوبنیاد بودند در مرکز محلات شهر تأسیس می‌شدند. معابد مقدس یهودی‌ها و مسیحی‌ها هنوز در ذهن فرمانروایان مسلمان از حرمت خاصی برخوردار بودند. هنگامی‌که عمر فلسطین را فتح کرد به زیارت اورشلیم رفت، معاویه نیز خلافت خود را از همان معبد اعلام کرد. پس از آن در سال ۶۹۰

1. Mosque. 2. Mezsquita.

م. نخستین مسجد معظم و باشکوه مسلمانان بر پا شد که نشان می‌داد دین مبین اسلام از سایر ادیان متمایز است و برای همیشه برقرار خواهد بود. این مسجد به نام «گنبد صخره‌ای» در جوار معبد یهودیان در اورشلیم بر پا شد و تبدیل به حرم (زیارتگاه) مسلمانان گردید، این مسجد در حقیقت راهرو و گذرگاهی بود گرداگرد صخرهٔ تاریخی؛ صخره‌ای که بنا به روایات یهودی خداوند به ابراهیم فرمان داده بود تا اسحاق را در آنجا قربانی کند. ساختمان این مسجد در آن محل آشکارا نمایانگر آن بود که اسلام مستقیماً به دودمان و خاندان حضرت ابراهیم منتهی شده و از دین یهود و مسیح مجزاست. درون بنای این مسجد با نخستین آیات قرآن کریم مزین شده بود، آیاتی حاکی از عظمت پروردگار یکتا، «خداوند قادر و حکیم»، حاکی از نزول «رحمت و برکت خداوند متعال و فرشتگانش بر پیامبر اکرم»، آیاتی که مسیحیان را دعوت می‌کرد تا عیسی (ع) را به عنوان رسول خدا و روح خدا (روح القدس) بشناسند، نه فرزند خدا.

چندی بعد فرمانروایان مسلمان شروع به ساختن یک سلسله مسجد نمودند که طرحهای ساختمانی خاصی داشتند: طرحی که مخصوص اجرای مراسم مذهبی بود، این مساجد در دمشق، حلب، مدینه، اورشلیم و سپس در قیروان نخستین پایگاه مسلمین در مغرب و بعد هم در کوردوبا پایتخت اعراب در اسپانیا ساخته شدند. تمام این مساجد یک طرح اصلی داشتند: یک حیاط وسیع که منتهی به یک تالار سرپوشیده برای اجرای فریضه می‌شد. این تالار طوری ساخته شده بود که صفوف متعددی از نمازگزاران می‌توانستند پشت سر یک رهبر روحانی به نام امام جماعت و رو به سوی مکه (کعبه) بایستند و ادای فریضه کنند.

محرابی در آن تالار قرار داشت و در کنار محراب منبری برای وعظ روز جمعه گذاشته بودند. به هنگام ظهر رهبری روحانی بر منبر می‌نشست و موعظه می‌کرد. در دو طرف ساختمان دو مناره احداث شده بود که در وقت مقرر مؤذن در آنجا اذان می‌گفت. این اذان فرا خواندن مؤمنان به ادای فریضه بود.

چنین ساختمانهایی (مساجد) نه تنها معرف یک قدرت جدید، بلکه نشانگر رشد و توسعهٔ یک جامعهٔ مشخص مسلمان بود. قبول مسئلهٔ نزول وحی از جانب خداوند به حضرت محمد (ص) که در آغاز عقیده و ایمان طبقهٔ حاکم بود اندک‌اندک گسترش یافت و به‌اصطلاح همه‌گیر شد. ما اکنون از این فرآیند یعنی همه‌جانبه شدن ایمان مسلمانان آن‌قدرها باخبر نیستیم و روال آن را بیشتر با حدس و گمان می‌توانیم مجسم کنیم. اعرابی که قبلاً در سوریه و عراق می‌زیستند

در روستاها و خارج شهر ساکن بودند و بر اثر تماس با مقامات حاکمه به‌آسانی اسلام آوردند (به‌استثنای قسمتی از اعضای یک قبیله به نام فسان.) مقاماتی که با فرمانروایان همکاری داشته و زیر نظر آنان انجام وظیفه می‌کردند، به علت همکاری خود یا به سبب گرایش به سوی قدرت، مسلمان شدند، به‌همین ترتیب اسرای جنگی یا سربازان ساسانی که به صف اعراب پیوسته بودند اسلام آوردند. از سوی دیگر مهاجرانی که به شهرهای جدید کوچ کرده بودند برای خودداری از پرداخت مالیات مخصوصی که به غیرمسلمانان تعلق می‌گرفت مسلمان شدند. زرتشتی‌ها یعنی پیروان دین باستانی ایرانیان به‌آسانی مسلمان می‌شدند، زیرا زمانی که فرمانروایی ساسانیان رو به زوال می‌رفت سازمانهای مذهبی آنان نیز بسیار ضعیف شده بود؛ مسلمان شدن برای زرتشتی‌ها آسانتر از مسلمان شدن برای مسیحی‌ها بود. پاره‌ای از مسیحیان نیز که از تئوری مسیحیت دربارهٔ ذات خداوند (تثلیث: اب و ابن و روح القدس) کم و بیش حیران مانده بودند مجذوب سادگی این دین مبین شدند که ذات خداوند و الهام او را به سادگی تشریح می‌کرد و در واقع همان یکتاپرستی و وحدانیت حق را شامل می‌شد. ایتان نیز مسلمان گشتند. پذیرفتن دین مبین اسلام امری ساده بود و نیازی به اجرای مراسم طولانی و پیچیده نداشت، کافی بود که فقط چند جملهٔ ساده عربی ادا شود. اما در عین حال اجرای همین مراسم ساده ایجاب می‌کرد فرد تازه مسلمان زبان عربی را زبان وحی خداوندی بداند و به بیان دیگر الزاماً این زبان را فرا گیرد تا در ارتباط با حکام، سربازان و مالکان مسلمان موفق‌تر باشد و مختصر آنکه زبان عربی را زبان روزمره تلقی کند.

بدین‌ترتیب هرجا که اسلام نفوذ یافت زبان عربی نیز بدانجا راه یافت اما خارج از سرزمین عربستان این فرآیند به کندی صورت می‌گرفت. بنی امیه بر سرزمینهایی حکومت می‌کردند که اکثراً مردمانش نه مسلمان بودند و نه زبان عربی می‌دانستند.

افزایش قدرت اسلام و توسعهٔ جامعهٔ مسلمانان به سود بنی امیه نبود. سوریه یعنی قلمرو قدرت مرکزی آنان پیوستگی محکمی با سرزمینهای دیگر امپراتوری اسلام نداشت. شهرهای سوریه بر خلاف شهرهای تازه‌تأسیس‌یافتهٔ ایران و عراق و افریقا، از قبل از ظهور اسلام موجودیت داشتند و برای خود زندگی مستقلی را ادامه می‌دادند. اکنون که فرمانروایان تازه (مسلمان) پیدا کرده بودند، بازرگانی و امور زندگی‌شان به علت جدا شدن از ناحیهٔ آناتولی دستخوش تزلزل شده بود، زیرا آناتولی هنوز در دست فرمانروایان بیزانتین بود و پیوسته در

نواحی مرزی مناقشاتی بین اعراب و بیزانتین در می‌گرفت.

قدرت اصلی جامعهٔ مسلمانان بیشتر به سوی شرق توسعه می‌یافت. شهرهای عراق مرتباً توسعه می‌یافتند و سیل مهاجران از ایران و شبه‌جزیرهٔ عربستان به سویشان روان بود. این مهاجران از زمینهای غنی و حاصلخیز سرزمینهای جنوبی عراق جایی که عده‌ای از اعراب به عنوان مالک در آنجا مستقر شده بودند بهره می‌بردند. ساکنان شهرهای جدید را بیشتر عربها تشکیل می‌دادند. با ورود طبقهٔ حاکمهٔ سابق ایران به عنوان مقامات جدید دولتی، زندگی آنان از رفاه بیشتری برخوردار می‌شد.

در خراسان نیز فرآیند مشابه همین فرآیند صورت می‌گرفت. ایالتی که در شمال‌شرقی امپراتوری اسلام قرار داشت، یعنی خراسان که در منتهاالیه مرزهای شرقی امپراتوری مشرف به آسیای مرکزی واقع شده بود، پادگان نظامی نیرومندی داشت. در ناحیهٔ خراسان از دیر باز عدهٔ قابل ملاحظه‌ای از اعراب در کنار ایرانیان که ساکنان اصلی آنجا بودند، می‌زیستند. بتدریج یک نوع زندگی مشترک تعاونی بین این دو گروه سازمان یافت، اعراب دست از جنگ و ستیز برداشتند و در روستاها و شهرهای مختلف مثل نیشابور، بلخ و مرو ساکن شدند و در جامعهٔ ایرانی ادغام گردیدند. ایرانیان نیز پذیرای این گروه حاکم جدید شدند.

رشد و گسترش جامعهٔ مسلمانان در شهرها و ایالات شرقی اندک‌اندک موجب بروز تنشهایی شد. علل بروز این تنشها گوناگون بود، جاه‌طلبیهای شخصی، ناراحتیهای ساکنان محلی، اختلافات بین آداب و رسوم قبیله‌ای، نژادی و مذهبی بتدریج اختلافات را افزایش داد و از این مرحله به بعد به‌دشواری می‌توان بروز فاصله بین دو گروه را دقیقاً تشریح کرد.

مسئله‌ای که بیش از سایر امور ایجاد اختلاف کرد موضوع مالیات و مسائل مالی بود. تازه‌مسلمانان و مخصوصاً ایرانیان از اینکه بین آنان و عرب تباران تبعیض قایل می‌شدند ناخشنود بودند. اندک‌اندک خاطره و یادبود تسخیر ایران از سوی اعراب رو به فراموشی نهاد. عده‌ای از تازه مسلمانان به عنوان همکار و مشتری موالی، خود را به رؤسای قبایل عرب چسباندند، اما این مسئله هم باعث بر طرف ساختن خط و حد فاصل جدایی بین این دو گروه نشد.

مسئلهٔ دیگری که به بروز تنش و اختلاف دامن می‌زد اختلافات قومی و قبیله‌ای بود. ارتشی که از عربستان می‌آمد آداب و رسوم و وفاداری خود را به قوم و قبیلهٔ خویش حفظ می‌کرد و در

پاره‌ای از شرایط، تعصب نسبت به این آداب و رسوم شدت می‌یافت. در شهرها و نقاط گوناگون در مرکز مهاجرت، گروههای گوناگونی گرد هم آمده و با این ادعا که از تبار یکسان و مشترکی هستند اتحادی محکم بین خود ایجاد می‌کردند. از این راه رهبران نیرومند می‌توانستند پیروان و مریدان بیشتری برای خود فراهم آورند. به این ترتیب رهبران مقتدر قبایل گوناگون موفق شدند با سیاست واحدی با یکدیگر پیوستگی ایجاد کرده قدرتی فوق‌العاده به دست آورند و سرزمینهای پهناوری را زیر سلطهٔ خود قرار دهند. بدین‌سان اندیشهٔ تسخیر و تصاحب قدرت مرکزی در ذهن آنان پدید آمد. یکی از شاخه‌های خاندان بنی‌امیه در سوریه با ازدواج با قبیلهٔ بنی کلب خود را به آنان پیوست و این قبیله‌ای بود که حتی پیش از استقرار اسلام در آن ناحیه سر و سامان یافته بود. یکی از افرادی که اصولاً از تبار بنی امیه نبود، داعیهٔ خلافت را در سر پروراند تا پس از مرگ معاویه به جای فرزندش جانشین او شود، آنگاه عده‌ای از افراد قبیله گرد او جمع شده در این راه از وی پشتیبانی کردند. در این هنگام تعدادی از قبایل آنجا ادعا کردند که اصل و تبارشان از عربستان مرکزی و جنوبی بوده و این نکته را امتیازی برای خود به حساب آوردند. این ادعا مورد مخالفت قبایل دیگر واقع شد و به مناقشاتی انجامید که دنبالهٔ آن تا همین قرن اخیر نیز ادامه یافت، چنین اختلافی به اختلاف بین گروه قیس و گروه یمن شهرت دارد.

عامل دیگر در ایجاد اختلاف بین مسلمانان، بحث و جدل در مسئلهٔ خلافت و جانشینی و میزان قدرتی بود که خلیفه می‌بایستی در دست داشته باشد. دو گروه در برابر معاویه و خلافتش علم طغیان برافراشته بودند، دو گروهی که کم و بیش یک حرف را می‌زدند. گروه نخست کسانی بودند که آنها را خوارج (خارجی) می‌نامیدند. این گروه دنباله‌رو و از اعقاب همان گروهی بودند که برای نخستین بار با حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) مخالفت کردند، زمانی که آن حضرت تصمیم گرفت جنگ صفین را از راه داوری حل و فصل نمایند. چنانکه اشاره شد در آن زمان گروه خوارج سرکوب شدند اما بعدها با استفاده از همان نام خوارج در نواحی گوناگون، مخصوصاً در بصره سر بلند کردند و جنبشهایی را دامن زدند. اینها اظهار می‌کردند که بر خلاف نظر رؤسای قبایل گوناگون آنچه در اسلام اهمیت دارد تقواست. [﴿إِنَّ أَكْرَمَكُم عِندَ اللَّهِ أَتقيكمْ﴾].

به باور این گروه رهبر جامعهٔ مسلمین باید فرد با تقوایی باشد که به نام امام حکمرانی کند، اگر چنین امامی از راه تقوا منحرف شد نباید به او اقتدا کرد. آنها می‌گفتند عثمان که به مسئلهٔ اصالت خانوادگی اهمیت می‌داد و همچنین حضرت علی (ع) که موافقت کرد امر پروردگار به

داوری واگذار شود، هر دو به راه خطا رفته بودند. این را هم باید گفت که نتیجه‌گیری همهٔ افراد این گروه از گفتهٔ خود یکی نبود. عده‌ای از آنان به طور موقت به خلافت بنی‌امیه تن در داده بودند و عده‌ای دیگر علم طغیان بر افراشتند و بالاخره گروهی هم می‌گفتند باید با یک هجرت مجدد به مکانی دوردست یک جامعهٔ مسلمان متقی تشکیل داد.

گروه دیگر مخالف حکومت بنی‌امیه کسانی بودند که می‌گفتند افرادی باید خلافت جامعهٔ مسلمین را در دست گیرند که از تبار و خاندان پیامبر اکرم (ص) باشند. چنین نظریه‌ای می‌توانست اشکال و ابعاد گوناگونی به خود گیرد. مهمترین این اندیشه‌ها، فلسفه‌ای بود که اظهار می‌داشت حضرت علی (ع) و اولادانش شایسته‌ترین و قانونی‌ترین افراد برای احراز مقام خلافت مسلمین هستند که همگی باید به عنوان امام تلقی شوند. پیرو همین فلسفه، در کشورهای تسخیرشده از جانب مسلمانان (ایران) نظریهٔ دیگری وجود داشت که آب و رنگ فرهنگ مذهبی این کشورها را به خود گرفته بود. طبق این نظریه حضرت علی (ع) و فرزندان گرامی‌اش، اوصاف و خصال مبارک و مقدسی از حضرت محمد(ص) به میراث برده بودند؛ اوصاف و خصالی همراه با حکمت و علم به معانی باطنی و درونی قرآن مجید. حتی در پاره‌ای موارد ائمهٔ اطهار در دانش و درک و بصیرت، خصال فوق بشری داشته برتر از انسانهای معمولی هستند و سرانجام یکی از این ائمه اطهار به جهان خواهد آمد تا ظلم و ستم را ریشه‌کن کرده عدل و مساوات کامل در سراسر جهان برقرار خواهد فرمود. انتظار زیارت یک چنین امامی به نام مهدی (به معنای کسی که ارشاد گشته است) به ابتدای تاریخ اسلام باز می‌گردد. در سال ۶۸۰ م. حضرت امام حسین (ع)، دومین فرزند حضرت علی (ع)، با تعداد قلیلی از خویشان و مریدان خود به عراق رفت با این امید که در شهر کوفه طرفدارانی پیدا کند. در خلال جنگی که در کربلا در گرفت حضرت امام حسین (ع) به شهادت رسید. شهادت حضرت باعث تقویت و پیوستگی مریدان ایشان گردید که به شیعهٔ علی (پیرو علی) معروف شدند. چند سال بعد شورش دیگری درگرفت و عده‌ای به طرفداری محمد بن حنفی که فرزند دیگر حضرت علی (ع) از همسری دیگر غیر از حضرت فاطمه (ع) بود، برخاستند.

در خلال دههٔ اول قرن هشتم خلفای بنی‌امیه برای مقابله با این مخالفتها به تدابیر گوناگونی متوسل شدند. گذشته از این مخالفتها مشکل دیگری هم در کارشان وجود داشت که آن اداره و کنترل یک امپراتوری وسیع با مظاهری نامتجانس بود. فرمانروایان بنی امیه تا چندی موفق

شدند امور مالی امپراتوری را سر و سامان داده، پایگاههای نظامی خود را تقویت کنند و در نتیجه با چند شورش و طغیان کوچک و بزرگ مقابله کرده آنها را سرکوب نمایند. اما ناگهان در دههٔ ۷۴۰ م. بر اثر بروز یک جنگ داخلی دیگر نیروی آنها رو به تحلیل رفت.

جریان از این قرار بود که شورشها و مخالفتهایی از سوی گروههای گوناگون با هدفهای مختلف بروز کرده بود اما با وجود اختلاف اهداف تمام این جنبشها در یک مسئله با یکدیگر متحد بودند و آن مخالفت با حکومت بود. این طغیانها به زیان حکومت مرکزی در شرق حوزهٔ امپراتوری، شدیدتر و دامنه‌دارتر از طغیانهای نواحی غربی بود، مخصوصاً در ناحیهٔ خراسان که به اوج خود رسیده بود. شورش خراسان از جانب اعرابی بود که پس از استقرار در ایران جذب جامعهٔ محلی ایرانیان شده بودند، در عین حال ایرانیانی هم که به اعراب پیوسته بودند آنها را یاری می‌دادند.

شیعیان در خراسان نفوذ فوق‌العاده‌ای یافتند و اصولاً احساسات شیعیگری و هواخواهی از آن شدیداً توسعه یافت؛ هرچند که سازمانهای مرتب و دقیقی نداشتند. رهبری سازمان‌یافته‌ای از نقطهٔ دیگری به یاری شیعیان خراسان رسید، این رهبری از جانب شاخهٔ دیگری از خاندان پیامبر اکرم (ص) یعنی اولاد عموی ایشان عباس بود. اعضای این خاندان ادعا می‌کردند که فرزند محمدبن حنیفه حق خلافت خود را به آنها واگذار کرده است. مقر این گروه کرانهٔ صحاری سوریه بود. آنها از همان محل سازمانی بر پا کردند و مرکز آن را در شهر کوفه قرار دادند. سپس مخفیانه مأموری به نام ابومسلم را که از تباری نامعلوم و احتمالاً از یک خانوادهٔ ایرانی بود به خراسان فرستادند. ابومسلم موفق شد از راه ائتلاف با عناصر عرب و غیرعرب ارتش نیرومندی تشکیل دهد و همگان را به شورش وادارد. وی برای جنبش خود پرچم سیاسی انتخاب کرد و تحت نام خاندان پیامبر اکرم مردم را به حرکت درآورد و هرچند نام فرد مشخصی از خاندان رسول اکرم را ذکر نمی‌کرد اما توانست از این راه عدهٔ زیادی طرفدار پیدا کند.

ابومسلم در کار خود موفق بود، ارتش وی از خراسان به سوی غرب به حرکت درآمد و سرانجام با سپاه امویان برخورد کرد. جنگهای سختی درگرفت که در خلال آنها امویان شکست خوردند (۷۴۹ ـ ۷۵۰ م.) آخرین خلیفهٔ خاندان به نام مروان دوم به مصر گریخت سپاهیان تعقیبش کردند و سرانجام به قتل رسید. در خلال این احوال رهبر نهضت که تا آن زمان ناشناخته بود در کوفه هویت خویش را آشکار ساخت، وی ابوالعباس بود که نه از فرزندان حضرت علی

(ع) بلکه از فرزندان عباس بود.

طبری تاریخ‌نویس شهیر (۸۳۹ ـ ۹۲۳ م.) جریان فاش شدن هویت ابوالعباس و اعلام خلافت وی را به شرح زیر توصیف می‌کند: وی می‌گوید داوود برادر ابوالعباس در مسجد کوفه بالای منبر رفت و خطاب به مؤمنان چنین گفت:

«الحمدلالله، الحمد و الحمد... ستایش

پروردگار راست، ستایش، ستایش

باز هم ستایش! ستایش بر پروردگاری که دشمنان ما را هلاک کرد و میراث بحق ما را از پیامبر اکرممان حضرت محمد (ص) به ما بازگردانید، خجسته باد نام رسول اکرممان و درود پروردگار نثار وی باد ای مسلمانان، اکنون شبهای تار سرنوشتمان راه فرار برگزیده‌اند، سرپوشها از میان رفته‌اند، زمین و آسمان نور باران شده است، خورشید درخشان درخشانتر از همیشه طلوع می‌کند و ماه نیز به آسمان عروج کرده از جای مناسب خود نورافشانی می‌نماید. کسی که به سوی ما تیر و کمان را نشانه رفت، کمانش بشکست، و تیرش نیز بر پیکر خودش اصابت نمود. حق به جای خود بازگشت، جایی که در آغاز سرچشمه گرفته بود، حق به خانهٔ پیامبر اکرم (ص) بازگشت.

میان شما مردمان، مردمانی صبور، رحمت حق بر شما باد.

ای مردم... پروردگار به شما اجازه داد آنچه در انتظارش بودید و می‌خواستید به دست آورید. خداوند متعال هویت خلیفه‌ای را از خاندان اصیل هاشم بر شما آشکار کرده است؛ خداوند با این کار خود چهره‌های شما را نورانی ساخته و شما را بر ارتش سوریه پیروز کرده است و هم با این کار شکوه و جلال و قدرت اسلام را به شما منتقل کرده است... آیا جانشینی از رسول خدا (ص) بجز امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) و امیر المومنین عبدالله بن محمد از این منبر که متعلق به شماست بالا رفته است؟»(۲)

و در اینجا داوود با اشاره به ابوالعباس خلافت وی را اعلام نمود.

خلافت در بغداد

خانواده‌ای از حکمرانان جای خود را به خانواده‌ای دیگر داد و عراق به جای سوریه مرکز خلافت مسلمانان شد. دودمان ابوالعباس از آن پس به دودمان عباسی مشهور شدند. قدرت خاندان عباسی ـ ابوالعباس و جانشینان وی ـ بیش از کشورهای مدیترانهٔ شرقی و حجاز، در جنوب عراق یعنی دنبالهٔ سرزمین ساسانیان و همچنین دشتهای ایران، خراسان و سرزمینهایی که به آسیای مرکزی منتهی می‌شد مستقر گردید. برای خلیفهٔ مسلمین فرمانروایی و کنترل نواحی مغرب بسی دشوار بود، اما این را هم باید گفت که نواحی غربی امپراتوری اسلام از اهمیت کمتری برخوردار بودند.

از جهاتی خلافت خاندان عباسی با خلافت بنی امیه چندان تفاوتی نداشت. از همان آغاز خلفا با مشکلات گزیرناپذیری که در یک دودمان جدید بروز می‌کند، دست به گریبان بودند. چگونه باید قدرتهای مختلفی که هریک منافع خاصی را دنبال می‌کردند یک جا و یک کاسه کرد و آنها را تبدیل به یک قدرت پردوام و محکم نمود. خلفای عباسی تاج و تخت خود را بر اثر پیوستگی نیروهای گوناگونی که هدف اصلی‌شان مخالفت با بنی امیه بود به دست آورده بودند، اکنون که موفقیت به دست آمده بود آنها ملزم به روبه‌راه کردن این قدرتها بودند. برای اجرای این کار، خلیفهٔ جدید پیش از هر اقدام دیگری خود را از دست آنهایی که با کمکشان به خلافت رسیده بود خلاص کرد، او ابومسلم و دیگران را به قتل رساند.

در میان خود خاندان عباسی نیز کشمکشهایی وجود داشت، خلیفه اعضای خانوادهٔ خود را به عنوان حاکم و والی در نقاط مختلف گماشت، اما پاره‌ای از این حکام رفته‌رفته بسیار نیرومند شدند، و پس از گذشت یک نسل طبقهٔ حاکم جدید و نیرومندی روی کار آمد. پاره‌ای از این صاحبان جدید قدرت، ایرانیانی بودند که قبلاً به کارهای دولتی اشتغال داشتند و اکنون اسلام آورده بودند، پاره‌ای دیگر اعضای خانوادهٔ خلیفه بودند و بالاخره عده‌ای از آنها بردگانی بودند که آزادی خود را باز یافته بودند.

یکی شدن قدرتها و تمرکز آنها به دست خلیفه در دوران جانشینان ابوالعباس مخصوصاً در عصر منصور (۷۵۴ ـ ۷۷۵ م.) و هارون الرشید (۷۸۶ ـ ۸۰۹ م.) روی داد. این جریان همزمان بود با ایجاد یک پایتخت نوین به نام بغداد. طبری مورخ، در این زمینه داستانی نقل می‌کند که چگونه

خلیفه منصور از ناحیه‌ای دیدن کرد، آن را پسندید و برای تأسیس یک پایتخت در نظر گرفت:

«او (خلیفه) به ناحیه‌ای در کنار پل رسید و سپس از محلی که امروز به قصر السلام شهرت دارد عبور کرد. پس از آن نماز عصر را به جای آورد. در آن نزدیکی خانقاهی بود. شب را در آنجا سپری کرد و هنگامی‌که بامداد روز بعد از خواب برخاست دریافت که شیرین‌ترین و مطبوع‌ترین شب زندگی خود را گذرانده است. مدتی در آنجا توقف کرد هر چه می‌دید در نظرش زیبا و مطبوع بود. وی سپس اظهار داشت: این همان مکانی است که در آنجا باید شهری بر پا کنم. کالاها و لوازم گوناگون از راه دجله و فرات و شبکهٔ کانالها به اینجا خواهند رسید. فقط یک چنین مکانی است که می‌تواند نیازمندیهای ارتش و جمعیت فراوانی را تأمین کند. پس برنامهٔ احداث شهر را ترتیب داد و بودجهٔ لازم برای ساختمان را تأمین کرد. هنگامی‌که مقدمات کار فراهم شد، نخستین آجر را با دست خود بر زمین نهاد. گفت: بسم الله الرحمن الرحیم، زمین از آن خداوند است، ارادهٔ پروردگار است که آن را به هر یک از بندگانی که شایسته می‌داند عطا می‌کند، نتیجهٔ نیکو به کسی خواهد رسید که هراس پروردگار را در دل داشته باشد. سپس رو به کارکنان کرده گفت: رحمت خداوند ارزانی شما باد، بسازید!»(۳)

شهر بغداد در محلی بر پا شده بود که رودهای دجله و فرات به یکدیگر نزدیک می‌شدند، جایی که یک شبکهٔ وسیع کانالهای آبیاری، به زمینهای مزروعی وسیعی آب رسانده آنها را حاصلخیز و غنی می‌ساختند و از این راه غذای فراوانی برای ساکنان یک شهر بزرگ و مالیاتهای زیادی برای حکومت تأمین می‌شد. از نظر استراتژیک موقعیت بغداد درخشان بود، زیرا بر راههایی که به ایران و زمینهای ماورای آن، همچنین راههایی که به جزیره یعنی قسمت شمالی عراق منتهی می‌شد، تسلط داشت. جزیره ناحیه‌ای بود که محصول فراوانی از غلات تولید می‌کرد. راههای دیگر هم که به سوریه و مصر ـ جایی که وفاداران بنی امیه هنوز قدرت داشتند ـ منتهی می‌شد، زیر نظر بغداد بود. از آنجا که بغداد شهر نوبنیادی بود، فرمانروایان آن از اعتراضها و سر و صدای مسلمانان عرب ساکن کوفه و بصره در امان بودند. طبق یک سنت باستانی فرمانروایان سابق کشورهای خاور نزدیک، شهر بغداد را به سبکی بنا کرده بودند که در عین شکوه و جلال، محل اقامت فرمانروا (خلیفه) از رعایا دور باشد و و فرمانروا را کمتر مشاهده کنند. در مرکز شهر، در کرانهٔ غربی رود دجله شهر کوچک مدوری ساخته بودند که کاخ و جایگاه خلیفه بود. در این «شهر مدور» کاخ در وسط قرار داشت و سربازخانه و ادارات دولتی در کنار آن بازارها و محلات مسکونی، خارج از شهر مدور واقع شده بودند.

مورخ شهر بغداد، مشهور به الخطیب البغدادی (۱۰۰۲ ـ ۱۰۷۱ م.) جریان پذیرایی سفیر بیزانتین از طرف خلیفه المقتدر را در سال ۹۱۷ م. به شرح زیر بیان می‌دارد: «پس از آنکه سفیر روم و همراهانش به حضور خلیفه باز یافتند، خلیفه فرمان داد تا قسمتهای مختلف کاخ را به آنان نشان دهند: تالارها، حیاطها، باغ و باغچه‌ها، سربازان، خواجه‌های حرمسرا، رؤسای تشریفات، غلامان درباری، خزانه‌داران، فیلهایی که با پر طاووس و پارچه‌های رنگین ابریشمی تزیین شده بودند و غیره. در تالار مخصوص پرورش گیاهان، مهمانان این چیزها را به چشم دیدند:

یک درخت بزرگ که در وسط حوض مدوری مملو از آب زلال بر پا ایستاده بود. این درخت هجده شاخه داشت و هر شاخه‌ای تعداد فراوانی ترکهٔ نازک؛ بر هر ترکه‌ای پرندگان کوچک و بزرگی از طلا و نقره نصب شده بود. بیشتر شاخه‌های درخت از نقره ساخته شده بودند و بعضی هم از طلا. بر هر شاخی برگهای رنگین زیبایی نصب شده بود. جالب آنکه با وزیدن باد برگها به حرکت در آمده و پرندگان نیز هر یک نغمه‌ای ساز می‌کردند!»

سرانجام پس از بازدید کاخ، سفیر و همراهان بار دیگر به حضور خلیفه رسیدند:

خلیفه جامه‌ای بسیار فاخر و گرانبها در برداشت، با نقش و نگار و تار و پود زرین و بر روی تختی از عاج سفید جلوس کرده بود... در چپ و راست تخت شاهانهٔ وی نُه گردنبند بزرگ مملو از جواهرات گرانبها آویزان بود ـ در هر طرف نه گردنبند ـ در برابر خلیفه پنج تن از فرزندانش با قامتهای کشیده (خبردار) ایستاده بودند، سه تن در طرف راست و دوتن در طرف چپ.»(۴)

درون این کاخهای دور از مردم، خلیفه به شیوهٔ اسلاف خود فرمانروایی و اعمال قدرت می‌کرد و همان شیوه نیز مورد تقلید جانشینانش واقع می‌شد. هرچه تشریفات دربار بیشتر بود، شکوه و قدرت خلیفه چشمگیرتر می‌شد. مقامات درباری دقت داشتند که نزدیک شدن افراد به خلیفه مورد بازبینی قرار گیرد، دژخیم همیشه در کنار خلیفه می‌ایستاد تا در مواقع لزوم عدالت سریع را معمول دارد. در اوایل دوران خلافت منصب مهم و تازه‌ای هم در دربار به ظهور رسید و آن منصب وزارت (وزیر) بود. وزیر در واقع مشاور خلیفه به شمار می‌آمد و میزان قدرت و نفوذش درجات مختلفی داشت. بعدها وزیر، رئیس سازمانهای دولتی شد(نخست وزیر) وی هم رئیس سازمانها بود و هم رابط بین این سازمانها و خلیفه شد.

سازمانهای دولتی به چندین بخش تقسیم می‌شدند که هریک از آنها را دیوان می‌نامیدند. این تقسیم‌بندی در دوران حکمرانی جانشینان نیز برقرار بود. دیوانی وجود داشت مخصوص ارتش (وزارت جنگ) دیوان دیگری بود که در حکم دبیرخانه بود و رد و بدل نامه‌ها و پرونده‌ها به

طریق مناسب و بایگانی آنها وظیفهٔ این دیوان بود. دیوان دیگری به نام خزانه‌داری که مأمور نظارت بر درآمد دولت و همچنین هزینه‌های گوناگون دیگر بود. در دوران خلافت عباسیان نظام اخذ مالیات که در اوان اسلام رایج بود تبدیل به یک نظام منظم و فنی و پیشرفته گردید، اما در عین حال سعی شده بود که موازین اسلامی در آن حفظ شود. مالیاتهای اساسی دو نوع بودند: اول مالیاتی که بر زمین و محصولات آن وضع می‌شد که خراج نام داشت. در آغاز کار این مالیات از مالکان مسلمان و غیرمسلمان یکسان اخذ نمی‌شد و تفاوتهایی در این زمینه وجود داشت، اما اندک اندک تفاوت از میان رفت، البته این در عمل بود ولی در کتابهای قانون تفاوت بین مالیات این دو گروه ذکر شده بود. نوع دوم مالیاتی بود که بنا به نسبت و میزان ثروت افراد فقط از مردم غیرمسلمان اخذ می‌شد، این مالیات جزیه نام داشت. غیر از این دو، مالیاتهای گوناگون دیگری نیز اخذ می‌شد، مثلاً مالیات بر کالاهای صادراتی و وارداتی، یا مالیات بر صنایع و تولیدات شهری. پاره‌ای اوقات هم به مقتضای نیاز حکومت از ثروت شهرنشینان نیز مالیات گرفته می‌شد، البته این‌گونه مالیاتها از نظر مؤمنان راستین اسلام کار خلافی به شمار می‌آمد.

سربازان خراسانی که عامل اصلی خلافت عباسیان بودند، اندک‌اندک از یکدیگر فاصله گرفته و گروههای مختلف زیر نظر رهبران مختلفی تشکیل دادند. برای خلیفه آسان نبود که بار دیگر وفاداری و فرمانبرداری را به آنان باز گرداند، از سوی دیگر عده‌ای از آنها که به بغداد آمده بودند، بر اثر شهرنشینی خوی نظامیگری را تا میزان زیادی از دست دادند. پس از مرگ هارون الرشید، یک جنگ خانگی بین پسرانش امین و مأمون در گرفت. امین خود را خلیفه خواند، ارتش بغداد نیز به حمایت وی برخاست ولی در جنگ شکست خورد. در اوایل قرن نهم نیاز به یک ارتش نیرومند و وفادار باعث شد که عدهٔ زیادی برده خریداری کنند و آنها را به صف ارتشیان منظم نمایند، از سوی دیگر عدهٔ زیادی از افراد و قبایل ترک‌زبان نواحی آسیای مرکزی به عنوان سرباز استخدام شدند. این ترک زبانان و گروههای مشابه آنان مستقر در مرزهای امپراتوری اسلام در آسیای مرکزی در واقع بیگانگانی بودند که کوچکترین ارتباطی با جامعه‌ای که بر آنها فرمانروایی می‌کردند، نداشتند. آنها مزدورانی بودند که تنها رابطه‌شان با خلیفه همان دریافت مقرری بود. ورود سربازان ترک زبان به خدمت خلفای عباسی آغاز مرحله‌ای بود که به حیات سیاسی جهان اسلام، شکل ویژه و کاملاً مشخصی داد.

خلیفه اَلمُعْتَصِم (۸۳۳ ـ ۸۴۲ م.) پایتخت خود را از بغداد به شهر سامره که در شمال دجله

قرار داشت منتقل کرد، یکی از علل این کار آن بود که سربازان ترک زبان از مردم بغداد که مخالف خلیفه بودند، جدا و دور نگه داشته شوند.

مرکز خلافت برای مدت نیم قرن در سامره باقی ماند، هرچند با این‌کار خلیفه از فشار و نارضایی مردم در امان ماند اما اندک‌اندک حکومتش تحت نفوذ فرماندهان ارتش ترک قرار گرفت و آنها به این اندیشه افتادند که حکومت را تحت‌سلطهٔ خود قرار دهند. این جریان همزمان با وقایع دیگری بود: حکام استانهای مختلف امپراتوری قدرت را به دست گرفتند و در حقیقت مستقل شده بودند، در عراق قدرت خلیفه بر اثر شورش و طغیان بردگان سیاه پوست به مخاطره افتاد، بردگانی که در مزارع نیشکر و نمکزارهای جنوب عراق خدمت می‌کردند دست به یک سلسله شورشهای مداوم و همه جانبه زدند که به نام شورشهای زَنْج (۸۶۸ ـ ۸۸۳ م.) معروف است. چند سال بعد در تاریخ ۸۹۲ م. خلیفه اَلمُتضه، مرکز قدرت را دوباره به بغداد بازگردانید.

به طور کلی هرچه خلیفه از مردم دورتر می‌شد و هرچه قدرت بیشتری به دست می‌آورد لازم بود که از نظر معنوی بر مردم تحت فرمانش نفوذ بیشتری داشته باشد. از این نظر خلفای عباسی بیش از خلفای بنی‌امیه در نظام کشورداری خود به قرامین و احکام اسلامی اهمیت دادند. خلفای عباسی از همان آغاز کار نیز مرتباً شعارها و نمادهای اسلامی را به کار می‌بردند. خلیفه ادعا می‌کرد که به عنوان یکی از افراد خاندان جلیل نبوت حکومتش یک شکل الهی و آسمانی دارد. در عین حال وی ادعا می‌کرد که حکومتش طبق نص صریح آیات و احکام قرآن مجید است، قرامینی که با کردار و رفتار و عادات پیامبر اکرم هماهنگ است و این سلسله کردار و رفتار و عادات را سنت نامیدند. در راستای همین ادعا بود که روحانیان و کارشناسان مذهبی نقش عمده‌ای در فرمانفرمایی خلیفه بر عهده گرفتند، مقام و منصب (قاضی شرع) اهمیت فوق العاده‌ای یافت، قاضی وظیفهٔ سیاسی یا اقتصادی بر عهده نداشت، نقش وی آن بود که اختلافات و مناقشات را حل و فصل کند، این تصمیم‌گیریهای قاضی شرع و اصولی را رعایت می‌کرد که اندک‌اندک به صورت یک سلسله قوانین اسلامی و موازین اجتماعی درآمد. قاضی القُضاةُ [رئیس قاضی‌ها] در نظام سلسله‌مراتب حکومتی، برای خود مقام و موقع فوق‌العاده مهمی داشت.

مسئلهٔ ادعای خلفای عباسی در ارتباط با خاندان جلیل نبوت و بحق بودن فرمانروایی‌شان، اشکال دیگری برایشان پیش آورد، و آن این بود که شاخهٔ دیگری از خاندان پیامبر اکرم (ص) نیز می‌توانستند مدعی شوند که خلافت حق آنهاست، این شاخه فرزندان حضرت علی (ع) بودند که

پیروان زیادی نیز به نام شیعیان داشتند. اما همهٔ شیعیان نیز با حکومت عباسیان مخالفت نداشتند و با آنها خصومت نمی‌ورزیدند مثلاً حضرت امام جعفر صادق (ع) (۷۰۰ ـ ۷۶۵ م.) که شیعیان ایشان را امام ششم می‌دانستند، صلح‌طلب بود و به پیروان خود دستور می‌داد در روش خود مقاومت منفی پیش گیرند تا زمانی که حضرت مهدی (ع) به امر خداوند ظهور فرمایند و جهان را از عدل و داد آکنده نمایند. با تمام این احوال در خلال دو نسل اولیه فرمانروایی خلفای عباسی، با استفاده از نام اعضای خاندان علی (ع)، شورشها و طغیانهایی به زیان عباسیان صورت گرفت. فرزند هارون‌الرشید، مأمون (۸۱۳ ـ ۸۳۳ م.) برای مقابله با این شورشها و محکم کردن پایه‌های خلافتش دست به اقدامات گوناگونی زد، نخست آنکه حضرت علی بن موسی الرضا را که شیعیان ایشان را به‌عنوان امام هشتم (امام رضا (ع)) می‌شناختند به عنوان جانشین خود تعیین کرد. قصد مأمون از این کار آن بود که خود را برتر از امام رضا (ع) معرفی کند، وی تلویحاً می‌گفت اگر تقوا دلیل برتری و اصالت باشد، فرزندان عباس (ع) شایستگی بیشتری برای خلافت دارند تا فرزندان علی (ع). اقدام دیگر مأمون آن بود که با سران فرقهٔ مذهبی معتزله تماس گرفت و کوشید آنها را وارد خدمات حکومتی و دستگاه خلافت کند. این اقدام مأمون با مخالفت فرقهٔ حنبلی که رهبرشان احمدبن حنبل بود روبه‌رو شد. حنبل می‌گفت آیات و احکام قرآن مجید و تعلیمات شخص پیامبر اکرم (ص) بتنهایی برای ادارهٔ امور جامعهٔ اسلامی کفایت می‌کند. پس از یک سلسله اعتراضات و سرکوبی آنها از جانب حکومت، بالاخره هم خلیفه نتوانست یک قانون و معیار معینی برای ادارهٔ جامعهٔ اسلامی و اعتقاد عامهٔ مسلمانان به آن پیدا کند و این کوشش کنار نهاده شد. در میان جامعهٔ اسلامی، اعتقادات گوناگونی شایع بود: پاره‌ای از مردم پیروی از آیات قرآن مجید و تعلیمات پیامبر اکرم (ص) را به نام سنت کافی می‌دانستند، پاره‌ای دیگر پیروی از تعلیمات و فرامین فرزندان خاندان جلیل نبوت (حضرت امیر (ع)) را محترم می‌شمردند، رفته‌رفته این دو نوع فلسفه و تفکر منجر به ظهور دو فرقهٔ سنّی و شیعه شد.

پی‌نوشتها

۱ـ نیوهاون، اوکراپار. شکل‌گیری هنر اسلامی. ۱۹۷۳. ص ۴۵ ـ ۷۴.

۲ـ طبری، محمد بن جریر. تاریخ. قاهره. ۱۹۶۶. ص ۴۲۱ ـ ۳۱.

۳ـ همان. ص ۴۱۶ ـ ۴۲۲.

۴ـ بغدادی، خطیب. تاریخ بغداد. قاهره. ۱۹۳۱. ص ۱۰۰.

فصل سوم

تشکیل یک جامعه

پایان اتحاد سیاسی

حتی زمانی‌که قدرت خلفای عباسی به اوج خود رسیده بود نفوذ فرمانروایی‌شان محدود بود. قدرت خلیفه بیشتر در شهرها و نواحی حاصلخیز اطراف آن دور می‌زد، مناطق کوهستانی و دشتهای دوردستی وجود داشت که تحت اطاعت خلفا نبودند. با گذشت زمان قدرت خلیفه در تضاد تمرکز نظام دیوانسالاری حکومت تحلیل می‌رفت. برای فرمانروایی بر ایالات دوردست، خلیفه مجبور بود قدرت و اختیار بیشتری به حکمرانان محلی برای اخذ مالیاتهای گوناگون بدهد، مالیاتهایی که قسمتی از آنها برای تأمین نیروهای محلی مصرف می‌شد. خلیفه می‌کوشید از راه دستگاههای جاسوسی و اطلاعاتی، حکام محلی را تحت کنترل داشته باشد، با این‌همه قادر نبود از کسب قدرت فراوان عده‌ای از حکام جلوگیری نماید،حکامی که آن‌قدر در کار خود پیش می‌رفتند که می‌توانستند قدرت و نفوذ خویش را به خانوادهٔ خویش منتقل نمایند و در عین حال ـ لااقل بر حسب ظاهر ـ خویشتن را مطیع منافع خلیفه نشان دهند. بدین‌ترتیب اندک‌اندک در نقاط مختلف دودمانهایی محلی پیدا شدند، مانند دودمان صفاریان در مشرق ایران (۸۶۷ـ ۱۴۹۵ م.) و سلسلهٔ سامانیان در خراسان (۸۱۹ـ ۱۰۰۵ م.) و طولونی‌ها در مصر (۸۶۸ـ

۹۰۵ م.) و بالاخره اقلابیان در تونس (۸۰۰ ـ ۹۰۹ م.). همین اقلابیان بودند که از تونس به سیسیل لشکر کشیده آنجا را تصرف کردند و بدین‌ترتیب این سرزمین تا نیمهٔ دوم قرن یازدهم میلادی تحت حکومت اعراب بود و در این تاریخ نرمان‌ها آنجا را تصرف کردند.

پس از این واقعه درآمدی که به بغداد می‌رسید کاهش یافت، همان زمان نیز به علت کاهش و رکود نظام آبیاری محصولات کشاورزی در جنوب عراق کاهش یافته بود. خلیفه برای آنکه بتواند مقام و موقعیت خود را در ایالات مرکزی تقویت بخشد، مجبور بود به ارتش رسمی و حرفه‌ای خود بیشتر تکیه کند، درحالی‌که همین ارتش به نوبهٔ خود نفوذ بیشتری بر خلیفه پیداکرده بود. در سال ۹۴۵ م.، آل بویه یکی از خانواده‌هایی که رهبری بخشی از ارتش خلیفه را به عهده داشتند و اصل و تبارشان از نواحی کرانهٔ دریای خزر [ایران] بود، حکومت پاره‌ای از استانها را قبضه کردند و سپس در خود بغداد قدرت را به دست گرفتند.

آل‌بویه القاب خاصی برای خود برگزیدند، از جمله لقب شاهنشاه (به معنی شاه شاهان) و این لقب ویژهٔ پادشاهان سابق ایران بود. بدین‌ترتیب آنها عنوان خلیفه راکنار نهادند. خاندان عباسی تا سه قرن بعد نیز دوام آوردند ولی در تاریخ خلافت آنها مرحلهٔ تازه‌ای بروز کرد. از این زمان به بعد در نواحی مرکزی امپراتوری قدرت اصلی در دست سایر دودمانها بود، دودمانهایی که مورد پشتیبانی گروههای نظامی بودند ولی در عین حال تهماندهٔ قدرت خلفای عباسی را نیز به رسمیت می‌شناختند. این پس‌ماندهٔ قدرت خلیفه به مرور زمان بر نواحی محدودتری اعمال می‌شد و حتی در پاره‌ای از نقاط امپراتوری سابق، فرمانروایان محلی نه تنها قدرت کامل را در دست داشتند بلکه اصولاًقدرت و اختیار خلفای بنی‌عباس را به رسمیت نمی‌شناختند.

در پاره‌ای از نقاط، مخالفت آغاز شد مخالفت و میل جدایی از اسلامی که رواج داشت و بر جامعه حکمفرمایی می‌کرد. این جنبشهای مخالف باعث بروز سیاستهای متفاوتی شد، اما در عین حال بروز این‌گونه سیاستها به گونه‌ای بود که نظم اجتماع را بر هم نمی‌زد. تعدادی از این جنبشها به نام خوارج، یا انشعابی از آن بودند مانند عبادی‌ها. این فرقه بر این باور بودند که رئیس یا فرمانروای جامعهٔ اسلامی یا امام، باید صالح‌ترین فرد باشد که اگر بی‌لیاقتی از خود نشان داد لاجرم باید برکنار شود. چنین عقیده‌ای باب طبع بسیاری از قبایل پراکنده‌ای بود که در نقاط پرت و دور افتاده می‌زیستند. آنها نیازمند رهبر یا داوری بودند که زندگی‌شان را سامان دهد، اما در عین حال نمی‌خواستند که چنین رهبری قدرت سازمان‌یافته و دایمی داشته باشد. بدین‌ترتیب یک

رهبری امامت عبادی در ناحیهٔ عمان واقع در جنوب شرقی عربستان پدیدار شد، این نظام امامت در عمان از اواسط قرن هشتم تا پایان قرن نهم م. دوام یافت، اما در این تاریخ توسط بنی‌عباس سرکوب شد. در قسمتهایی از سرزمین مغرب [مراکش] نیز عده‌ای از بربرها اصولاً با حکومت اسلام مخالفت داشتند و هنگامی هم که مسلمان شدند اندیشه‌های فرقهٔ خوارج بین آنها شایع شد. در الجزیرهٔ غربی نیز از ۷۷۷ تا ۹۰۹ م. یک سلسلهٔ نیرومند امامهای عبادی پیدا شد که نسب آنها به رستمیه می‌رسید و پایتخت آنها نیز شهر طهارت[1] بود. دعاوی امامت آنها به وسیلهٔ عبادیهای عمان نیز به رسمیت شناخته شد.

از جنبشهای نیرومندتر و شایع‌تر فرقهٔ امامت، نهضت شیعیان بود که عقیده داشتند امامت حق مسلم اولادان حضرت علی بن ابیطالب (ع) است. جامعهٔ شیعیان که در عراق و اطراف آن می‌زیستند خلافت بنی‌عباس را قبول داشتند یا دست‌کم با آن کنار می‌آمدند. امام مورد پذیرش آنان تحت حکومت بنی عباس می‌زیست و ظاهراً حکومت را قبول داشت اما گاهی اوقات در پایتخت و تحت نظر حکومت بود. آل بویه شیعه بودند اما اعتقادات آنها مبهم بود و در عین حال قدرت و فرمانروایی خلیفه را مورد اعتراض قرار نمی‌دادند. دودمان حمدانی‌ها[2] نیز که در شمال سوریه حکومت داشتند (۹۰۵ ـ ۱۰۰۴ م.) برخورد و رابطه‌شان با بنی‌عباس به همین ترتیب بود.

در این میان نهضتهای دیگری از شیعیان پدید آمدند که دودمانهای دیگری تشکیل دادند. از میان آنها زیدی‌ها را می‌توان نام برد که عقیده داشتند امام باید با صلاحیت‌ترین فرد از خانوادهٔ پیامبر اکرم (ص) باشد که در عین حال باید با فرمانروایان غیرقانونی مخالفت ورزد.

زیدیها حضرت امام محمد باقر (ع) (۷۳۱ م.) را که اکثر شیعیان امام پنجم می‌دانستند به رسمیت نمی‌شناختند، بلکه زید برادر ایشان را به امامت قبول داشتند. اطلاق نام زیدی به نهضت آنان از همین روست. این زیدیها در قرن نهم در یمن یک فرقهٔ امامت به وجود آوردند. جز اینها یک فرقهٔ امامت زیدی دیگر نیز در نواحی دریای خزر [ایران] به ظهور پیوست.

در میان مخالفتهای مستقیمی که از نهضتهای وابسته به شیعیان با سلسلهٔ بنی عباس می‌شد مخالفت شاخه‌ای از شیعیان به نام اسماعیلیه بود. اصل و منشأ اسماعیلیان نامعلوم است، اما به نظر می‌رسد که آغازشان از یک جنبش سری، ابتدا از عراق و بعد از خوزستان در جنوب‌غربی

1. Tahart. 2. Hamdanid.

ایران و سپس از سوریه بوده است. اسماعیلیه عقیده داشتند که امامت حق اسماعیل یعنی بزرگترین فرزند حضرت امام جعفر صادق (ع) بوده است. حضرت امام جعفر صادق (ع) از سوی اکثریت جامعهٔ شیعیان، امام ششم محسوب می‌شده است. اسماعیل در سال ۷۶۰ م. یعنی پنج سال زودتر از پدر بزرگوارش درگذشت و بدین‌ترتیب اکثریت جامعهٔ شیعیان، برادر او یعنی حضرت امام موسی کاظم (ع) را امام تلقی کردند (۷۹۹ م.). فرقهٔ اسماعیلیه بر این باور بودند که به‌طور قطع و یقین اسماعیل به عنوان جانشین پدر بزرگوارشان تعیین شده بود، بنابراین حق امامت به فرزند وی محمد می‌رسد. آنها اظهار می‌داشتند که محمد (پسر اسماعیل) دیر یا زود باز می‌گردد و به عنوان حضرت مهدی [علیه‌السلام] ظهور خواهد کرد تا معانی باطنی قرآن مجید را آشکار سازد و با عدل و داد بر جهان فرمانروایی کند.

نهضت اسماعیلیه به میزانی گسترده و با سازمانی مستحکم فرستادگان و مروجانی به اطراف و اکناف اعزام داشت. گروهی از پیروان آنها نوعی حکومت جمهوری در عربستان شرقی، به نام قرامطه تأسیس نمودند، گروهی دیگر به مغرب [مراکش] رفته در آنجا مستقر شدند و سپس با بسیج و استفاده از سربازان بربر، قیروان را به تصرف خود درآورند. در سال ۹۱۰ م. در تونس عبیدالله نامی پیدا شد و ادعا کرد که از فرزندان حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (ع) است. وی خود را خلیفه خواند و از آن تاریخ تا نیم قرن بعد خانواده و فرزندانش سلسلهٔ مستحکمی به نام فاطمیون تشکیل دادند. نام فاطمیون از نام حضرت فاطمه علیهاالسلام دخت گرامی پیامبر اکرم (ص) اتخاذ شده بود. این فرمانروایان هم از نظر سیاسی و هم از نظر مذهبی به سوی شرق، یعنی قلمرو بنی‌عباس به حرکت درآمدند و در سال ۹۶۹ م. مصر را به تصرف خود درآوردند. فاطمیون فرمانروایی خود را از مصربه غرب عربستان و سوریه گسترش دادند، اما بزودی سرزمین تونس از دستشان بیرون رفت.

فاطمیون هم عنوان خلیفه را داشتند و هم عنوان امام، به عنوان امام ادعا داشتند که باید بر تمام مسلمین جهان فرمانروایی کنند، بدین‌ترتیب قلمرو آنها مرکزی شد که از آنجا هیئتهایی به تمام نقاط اعزام می‌داشتند. تا مدتها بعد از آنکه فاطمیون از میان رفتند، گروههایی که در گذشته با آنان ارتباط داشتند جوامعی به وجود آوردند که این جوامع در یمن، سوریه، ایران و بعدها در قسمت غربی هندوستان به حیات خود ادامه دادند.

فاطمیون تنها نقش امام را بر عهده نداشتند، بلکه فرمانروایان سرزمینهای بزرگی بودند که

مرکزش در درهٔ نیل واقع شده بود. آنها شهر قاهره را که شهری بود پر شکوه و جلال واقع در شمال ناحیه فسطاط به وجود آوردند. این شهر نمادی از قدرت و استقلال آنها به شمار می‌آمد. نظام فرمانروایی آنها تقلیدی از نظام حکومت خلفا در بغداد بود. قدرت اصلی در دست خلیفه بود و با تشریفات پرشکوه و جلالی به موقع اجرا درمی‌آمد. خلفای فاطمیون رسم را بر آن نهاده بودند که با تشریفات ویژه‌ای خود را به مردم قاهره بنمایانند. افسران عالی‌مرتبهٔ دولتی ابتدا وارد تالار کاخ می‌شدند، سپس خلیفه از پشت پرده‌ای ظاهر می‌شد درحالی‌که عصای سلطنتی را در دست داشت، پس از آن بر اسب خود سوار شده به سوی دروازهٔ کاخ به راه می‌افتاد، و در این هنگام تمام شیپورها به صدا در می‌آمدند. سربازان و اطرافیانش به دنبال وی روان می‌شدند. آنگاه خلیفه به خیابانها و کوچه‌هایی می‌رفت که بازرگانان به افتخارش همه جا را با پارچه‌های زربفت و رنگین زینت داده بودند. این مراسم هر دو جنبهٔ مذهبی و قدرت خلیفهٔ فاطمی را منعکس می‌کرد. پاره‌ای احترام مذهبی داشت و پاره‌ای دیگر خاطر نشان می‌ساخت که وی فرمانروای شهر «قاهره» و رودخانهٔ «نیل» است، و از حیات هر دو بهره‌ای دارد.

قدرت و بنیهٔ مالی فاطمیون از زمینهای حاصلخیز دره و دلتای نیل، صنایع شهری، بازرگانی در حوزهٔ مدیترانه و همچنین نواحی دریای سرخ تأمین می‌شد. این درآمد کافی بود که ارتش مجهزی از سپاهیان خارج از مصر، بربرها، سیاهان سودانی و ترک‌ها را به وجود آورند. خلفای فاطمی کوشش سازمان‌یافته‌ای برای تحمیل عقاید اسماعیلی بر مردم مسلمان مصر به عمل نمی‌آوردند، این مسلمانان بیشتر سنّی بودند و در کنارشان تعداد فراوانی مسیحی و یهودی نیز بودند که همه با یکدیگر همزیستی مسالمت‌آمیزی داشتند.

فرمانروایی فاطمیون یک مخالفت آشکار با فرمانروایی بنی‌عباس به شمار می‌آمد، اما گروهی دیگر از مسلمانان مخالف وجود داشت که هم با بنی عباس ستیزه جویی می‌کرد و هم با فاطمیون. این جامعهٔ مسلمین در دورترین نقطهٔ امپراتوری اسلام می‌زیستند. این نقاط در مراکش و قسمت مهمی از اسپانیا قرار داشتند که مهارکردنشان از ناحیهٔ مدیترانهٔ شرقی کاری دشوار و از جانب عراق کاری محال بود. سربازان و افسران عرب که در نواحی یادشده بودند به میل و صلاح خود هرچه می‌خواستند انجام می‌دادند، اعمال و رفتارشان یادآور دوران گذشته‌ای بود که پدرانشان از عربستان برای تسخیر این نواحی آمده بودند. در اواخر قرن هشتم، ادریس نامی که از نوادگان حضرت علی (ع) بود به مراکش رفت، طرفدارانی گرد خویش فراهم آورد و یک دودمان

فرمانروایی تأسیس کرد که در تاریخ مراکش حائز اهمیت است؛ وی فض[1] را بنا کرد و سنتی پدید آورد که تا به امروز نیز پایدار مانده است، این سنت استقلال دودمانهای حاکم بر مراکش را تضمین کرده و ادعا می‌کند که چون رهبران هیئت حاکمه از اولاد پیامبر اکرم (ص) هستند، حاکمیت آنها بر حق است.

نکتهٔ مهم دیگر در تاریخ جهان اسلام جدایی راه اسپانیا (یا به نام عربی‌اش: اندلس) است. اعراب برای نخستین بار در سال ۷۱۰ م. وارد اسپانیا شدند و در آنجا یک قلمرو خلافت تشکیل دادند که دامنه‌اش تا نواحی شمالی این شبه‌جزیره [شبه‌جزیرهٔ ایبری] گسترش یافت. به اعراب و بربرهایی که در این سرزمین اسکان یافتند بعدها دستهٔ دیگری از سربازان سوری (از سرزمین سوریه) اضافه شدند که نقش مهمی بازی کردند زیرا پس از شورش (کودتا) بنی‌عباس، یکی از افراد خاندان بنی‌امیه خود را به اسپانیا رسانید، در آنجا پناه گرفت و تعدادی پیرو پیدا کرد. بدین‌ترتیب یک دودمان جدید بنی‌امیه به وجود آمد و حدود سیصد سال فرمانروایی کرد اما تا اواسط قرن دهم فرمانروا عنوان خلیفه بر خود نگذاشت.

حکومت جدید بنی‌امیه در این سرزمین مشمول همان تغییراتی شد که در گذشته در شرق شده بود. این اجتماعی بود که مسلمانان بر اکثریت مردم غیرمسلمان فرمانروایی می‌کردند، بتدریج این اجتماع همشکل شد و عدهٔ قابل ملاحظه‌ای از مردم، مذهب و زبان فرمانروایان را پذیرفتند. حکومتی که در آغاز گرفتار عدم تمرکز بود با اتخاذ روشهای سیاسی تبدیل به یک حکومت نیرومند متمرکز شد که از راه دیوانسالاری تمام امور را به دست گرفت.

بار دیگر پایتخت تازه‌ای به نام قرطبه در کنار رود گوادال کیور[2] به وجود آمد. از راه آبی این رودخانه کالاهای صنعتی و مواد خوراکی مورد نیاز شهر به آن می‌رسید، در دشتهای اطراف نیز غلات و سایر محصولات کشاورزی مورد نیاز به وسیلهٔ کانالهای آبیاری به دست می‌آمد. شهر قرطبه در عین حال مرکز و تقاطعی برای بازارهای تجاری و تبادل کالا بین نواحی گوناگون بود. بار دیگر هنگامی‌که فرمانروایان این خاندان در کارشان به شیوه‌های استبدادی دست زدند، از شهر و زندگی شهری کنار گرفتند. فرمانروا مقر خود را از قرطبه به کاخ پادشاهی مدینةالزهرا که در فاصله‌ای از پایتخت قرار داشت انتقال داد. فرمانروا در این ناحیه در وضع باشکوهی به سر می‌برد، گرداگرد وی در آنجا گروه حاکمه قرار داشتند که تشکیل می‌شدند از اعراب و

1. Fez. 2. Guadal quiver.

خانواده‌هایی که بر اثر اختلاط عربی شده بودند ـ باید در نظر داشت که جدایی فرمانروا از مردم اسپانیا به اندازهٔ فاصله‌گیری خلفای بغداد از مردم نبود. این خانواده‌های مختلط عربی‌شده نیاکانش از بردگانی بودند که از نواحی دریای سیاه، ایتالیا و سایر جاها آورده شده بودند. قسمت عمدهٔ ارتش نیز از سپاهیان مزدور تشکیل شده بود هرچند اعراب و بربرها نیز که در گذشته آمده بودند در مواقع لزوم به عنوان سپاهی به خدمت ارتش در می‌آمدند.

در اینجا هم مانند سوریه، بنی‌امیهٔ شهرنشین که منشأ اصلی‌شان حجاز بود کوشش خود را برای آبادانی شهرها و نواحی مجاور آن به کار بردند. بدین‌ترتیب شهرها توسعه می‌یافت ـ ابتدا قرطبه و بعداً سویل ـ که به وسیلهٔ زمینهای آبیاری‌شده گرداگردشان مصارف مورد نیاز خود را تأمین می‌کردند.

در این نواحی اعراب به عنوان مالک و کشاورز از اهمیت بیشتری برخوردار بودند و بیشتر مردم بومی نیز در همانجا ساکن شدند. در آن سوی سرزمینهای کشاورزی یعنی در ارتفاعات، مهاجران بربر که از کوهستانهای مغرب (مراکش) آمده بودند به دامداری و فعالیتهای محدود کشاورزی می‌پرداختند. حرکت بربرها از مغرب به اسپانیا تا مدتی بیش از مهاجرت اعراب از شرق به این کشور ادامه یافت و احتمالاً تعداد جمعیت آنها نیز بیش از اعراب بود. با گذشت زمان، قسمتی از مردمان بومی اسپانیا به اسلام گرویدند به طوری که در پایان قرن دهم اکثریت مردم اندلس مسلمان بودند، اما در کنار این مسلمانان عده‌ای هم بودند که مسلمان نشدند از جمله مسیحیان و عدهٔ قابل ملاحظه‌ای از یهودیان که صنعتگر و بازرگان بودند. بنی‌امیه وجود یهودیان و مسیحیان را تحمل می‌کردند و بدین‌ترتیب تمام گروههای گوناگون مردم با مسالمت در کنار هم می‌زیستند. عامل دیگری که باعث همبستگی این مردمان می‌شد اشاعهٔ زبان عربی بود که در قرن یازدهم اکثریت مردم از جمله مسیحیان و یهودیان و مسلمانان بدان زبان صحبت می‌کردند. بردباری طبقهٔ حاکمه، وجود زبان مشترک و یک سنت طولانی اعطای آزادی باعث شد که یک جامعهٔ مشخص و بیدار اندلسی به وجود بیاید. فرهنگ مذهبی اسلامی این جامعه در راستاهایی متفاوت با راستاهای کشورهای اسلامی شرقی گسترش یافت. از سوی دیگر فرهنگ یهودی این جامعه نیز نسبت به جامعهٔ یهودیان عراق که مرکز اصلی حیات مذهب یهود بود، مستقل ماند.

بدین‌ترتیب نه تنها برای حفظ منافع خاندان بنی‌امیه بلکه به خاطر معرفی هویت کشور

اندلس بود که عبدالرحمن سوم (۹۱۲ ـ ۹۶۱ م.) عنوان خلیفه را برای خود برگزید. دوران حکومت وی معرف اوج قدرت مستقل بنی امیه در اسپانیاست. اما بزودی پس از آن یعنی در قرن یازدهم حکومت بنی‌امیه در اسپانیا از هم فرو پاشید و تبدیل به یک سلسله دودمانهای کوچک عرب و بربر شد که عرفاً آن را «ملوک الطوایف» می‌نامند، این فرآیند مشابه همان فرآیندی بود که در امپراتوری بنی‌عباس صورت می‌گرفت.

جامعه‌ای یک شکل

بنیانهای اقتصادی

فقدان یک ساختار حکومتی واحد در شرق و غرب دلیل ضعف فرهنگی یا اجتماعی نبود. در این دوران یک جهان مسلمانی به وجود آمده بود که اجزای آن با حلقه‌های فراوانی به یکدیگر پیوند خورده بود و در عین حال چنین جهانی مراکز فراوان از قدرت و فرهنگ درخشان را دارا بود.

جذب یک چنین سرزمینهای وسیعی در یک امپراتوری واحد به موقع خود یک ساختار اقتصادی مهمی به وجود آورده بود که صرف‌نظر از عظمت آن باعث اتصال دو مرکز دریایی بزرگ جهان متمدن می‌شد: ناحیهٔ مدیترانه و نواحی اقیانوس هند. رفت و آمد سپاهیان، بازرگانان، صنعتگران، دانشمندان و زائران بین این دو حوضه آسانتر از پیش شد، در عین حال رد و بدل اندیشه‌ها، تکنیکها و رسوم زندگی از این راه میسر می‌شد. از راه این ارتباط عظیم، حکومتهای نیرومند، شهرهای بزرگ، بازرگانی بین‌المللی، روستاهای دلنشین زیبا و آباد به وجود آمد که تمام این پدیده‌ها در حفظ حیات یکدیگر مؤثر و سودمند بودند.

پدید آمدن امپراتوری اسلام و پس از آن کشورهای درون آن قلمروها، باعث رشد و گسترش شهرهای بزرگ شد؛ شهرهایی که کاخهای درون آن و شهرنشینانش نیاز به موادغذایی، مواد خام صنعتی و وسایل لوکس و اشرافی داشتند تا ثروت و قدرت خود را به معرض نمایش بگذارند، در چنین وضعی تغییرات و پیچیدگیهای زندگی شهری مردم را بر آن می‌داشت تا هوس نوآوری داشته و از مدها و سلیقه‌های جوامع نیرومند و بیگانگان تقلید نمایند. نیاز شهرنشینان از یک طرف و تسهیلات نسبی ارتباطات از طرف دیگر، سازمانهای نوینی در شیوهٔ بازرگانی و داد و

ستد با نواحی دوردست فراهم آورد. به طور کلی نقل و انتقال کالاهای پرحجم در طول یک راه دراز مقرون به صرفه نبود و شهرنشینان برای قسمت اعظم مواد خوراکی خود مجبور بودند به نواحی نزدیک به خود روی آورند اما در مورد تعدادی از کالاها، که به ازای آن اجناسی رد و بدل می‌شد آن‌قدر گرانبها بود که حمل آنها برای مسافتهای دور هم صرف می‌کرد. بدین‌ترتیب فلفل و سایر ادویه، سنگهای گرانبها (جواهر) و پارچه‌های مرغوب و چینی آلات از چین و هند و انواع خز از کشورهای شمالی فرا می‌رسید، آنگاه در ازای این کالاها مرجان، عاج و منسوجات صادر می‌شد. شهرهای واقع در خاورمیانه صرفاً مصرف‌کننده نبودند بلکه خود نیز کالاهایی تولید می‌کردند که هم صادر می‌شد و هم به مصرف خودشان می‌رسید. برخی از این تولیدات به میزان بسیار وسیعی صورت می‌گرفت ـ مثلاً مهمات جنگی در زرادخانه‌های دولتی تولید می‌شد، به همین ترتیب منسوجات جهت تزیین کاخها، تصفیهٔ شکر و قند در پالایشگاههای عمده و بالاخره کارخانه‌های کاغذسازی. اما بیشتر تولیدات در کارگاههای کوچک تولید می‌شد مانند منسوجات و صنایع فلزی.

پیش از پیدایش راه‌آهن و اتومبیل در عصر جدید، حمل و نقل از راههای آبی هم ارزانتر هم سریعتر و سالمتر از راههای زمینی بود. بنابراین لازم بود که شهرهای بزرگ برای تغذیهٔ ساکنانش نزدیک دریا و یا رودخانه‌های قابل کشتیرانی بنا شوند. به همین علت در این دوره داد و ستد از راههای دور منحصر به راههای دریایی بود، بویژه پهنهٔ اقیانوس هند. در دوران عباسیان مرکز سازمانی این راههای دریایی یکی بصره بود در جنوب عراق و دیگری بندر سیراف در خلیج فارس که هر دو تحت تصرف و کنترل عباسیان بودند و از این مراکز نیازهای پایتخت تأمین می‌شد. در قرن دهم این مراکز بازرگانی واقع در خلیج فارس به دریای سرخ منتقل شد و این امر به علت گسترش و ترقی شهر قاهره به عنوان یک مرکز عمدهٔ بازرگانی و در عین حال قدرت بود. در این زمان ارتباط بازرگانی با شهرهای ایتالیا توسعه یافت و این تازه آغاز کار بود.

بازرگانی و داد و ستد با شرق که از بصره و سیراف صورت می‌گرفت بیشتر در دست بازرگانان ایرانی، عرب و یهودی بود. کشتیهای اعراب کالاها را به غرب هندوستان و حتی نواحی دورتر از آن می‌بردند و حتی خود را به چین هم می‌رساندند، اما پس از قرن دهم خط سیر و سفر آنها از نواحی جنوب شرقی آسیا فراتر نمی‌رفت.

این کشتیهای بازرگانی به طرف نواحی جنوبی، به طور مثال جنوب و غرب عربستان و

افریقای شرقی نیز می‌رفتند. کالاهای واردشده به بصره از راه رودخانه به بغداد برده می‌شدند و سپس از راه زمینی صحرا به سوریه و مصر حمل می‌گردیدند یا از راه آناتولی به قسطنطنیه و ترابوزان صادر می‌شدند. جز اینها از شاهراههایی که از بغداد به ایران می‌رفت کالاها را به نیشابور واقع در شمال‌شرقی ایران می‌بردند و از آنجا هم به سوی آسیای مرکزی و چین. در راههای بسیار طولانی، کالاها با شتر حمل می‌شد و برای این کار سازمانهایی داشتند که کاروانهای طویل و مجهز و محافظت‌شدهٔ شتران را سر و سامان می‌داد اما در راههای کوتاه برای حمل کالا از قاطر و الاغ استفاده می‌کردند.

در قسمتهای عمدهٔ خاور نزدیک پس از شکوفایی امپراتوری اسلام، استفاده از چرخ و گردونه منسوخ شد و تا قرن نوزدهم مجدداً مورد استفاده قرار نگرفت. دلایل گوناگونی برای این مسئله ارائه شده است: اول آنکه راههایی که به وسیلهٔ رومی‌ها ساخته شد بودند ویران گشته و از میان رفتند، دوم آنکه طبقهٔ حاکم جدید عرب علاقهٔ فراوانی به پرورش شتر داشتند و حمل و نقل کالاها با شتر ارزانتر از حمل آن با گاری و گردونه بود.

در آغاز بازرگانی در مدیترانه هم متزلزل بود و هم محدود. اروپای غربی هنوز به آن مرحله نرسیده بود که بتواند کالای زیادی برای صدور تولید کند یا قدرت جذب کالاهای بیگانه را داشته باشد. امپراتوری بیزانتین هم تا مدتی کوشید که نیروی دریایی و بازرگانی دریایی اعراب را محدود سازد.

مهمترین خط تجارتی در نواحی جنوبی بود که اسپانیا، مغرب، مصر و سوریه را به هم می‌پیوست درحالی‌که تونس در این میان یک انبار بزرگ کالا یا مرکز اتصال بازرگانی به حساب می‌آمد. در سراسر این خط بازرگانی، بازرگانان که اکثرشان هم یهودی بودند به داد و ستد و حمل کالا از جمله ابریشم اسپانیا، طلای افریقا و بالاخره فلزات و روغن‌زیتون می‌پرداختند. بعداً در قرن دهم بازرگانی با شهرهای ونیز و آمالفی[1] رونق و اهمیت بیشتری به خود گرفت.

حکومتهای نیرومند و شهرهای بزرگ نمی‌توانستند بدون کشتزارهای سرسبز و حاصلخیز به زندگی خود ادامه دهند، از سوی دیگر همین کشتزارها نیز نمی‌توانستند بدون کمکهای مالی و سرمایه‌گذاری حکومتها و شهرها آباد و شکوفا شوند. در کشورهایی که به تصرف اعراب در آمده بودند بویژه در جاهایی که عدهٔ زیادی مهاجر عرب وارد شده بودند یک طبقهٔ جدید مالک

1. Amalfi.

(مالک زمین) به وجود آمده بود. زمینهایی که از صاحبان اولیه شان گرفته شده و متعلق به دولت بود به اعراب واگذار شد به شرط آنکه مالیات مربوطه را بپردازند. بعدها یعنی در قرن دهم میلادی در این زمینه مقررات تازه‌ای وضع شد بدین معنی که مالیات اخذشده از زمین به مقامات دولتی یا فرماندهان ارتش داده می‌شد. این بدان معنا بود که این افراد مالک حقیقی آن زمینها می‌شدند و علاقه پیدا می‌کردند که در آباد کردن زمینها بکوشند. کشاورزان اولیه این زمینها همچنان کار خود را ادامه دادند یعنی با پرداخت مالیات بر سر زمینها کار می‌کردند اما در برخی نقاط این صاحبان اولیه زمینها و دامداران مهاجرت‌کرده مکان مزبور را ترک می‌کردند.

کشاورزانی که بر سر زمینها به کار خود ادامه دادند در حقیقت نوعی شراکت با صاحب زمین به هم زدند مثلاً پس از پرداخت مالیات مربوطه با توافق طرفین (مالک و کشاورز) محصول به‌دست‌آمده تقسیم می‌شد، مالک زمین، کشاورز، کارگر، افرادی که با دادن بذر یا به انواع دیگر کمکی به تولید محصول کرده بودند هریک سهمی بر می‌داشتند. در مورد زمینهای مزروعی آبیاری‌شده یا در زمینهایی که درخت کاشته می‌شد ضوابط و مقررات پیچیده‌تری وجود داشت.

مالکان زمین که از راه بازرگانی و امور دیگر سرمایه‌ای به هم زده بودند این سرمایه را در راه تولیدات کشاورزی به کار انداخته و از تکنیکهای تازه‌ای سود می‌جستند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد با گسترش امپراتوری مسلمانان محصولات جدیدی تولید یا دست‌کم همان محصولات گذشته فراوان‌تر شدند. به طور کلی انتقال این محصولات جدید کشاورزی از جانب شرق به غرب بود یعنی از چین و هند آن هم از راه ایران رو به سوی نواحی مدیترانه. این محصولات عبارت بودند از: برنج، نیشکر، پنبه، هندوانه، بادمجان، مرکبات و بویژه لیمو که در نواحی وسیعی کشت و زرع می‌شد.

برخی از این محصولات جدید نیازمند سرمایه‌گذاری‌های وسیعی برای امر آبیاری و غنی کردن زمین بودند. نظام آبیاری قدیمی نیز کماکان محفوظ و مورد استفاده قرار می‌گرفت، مثلاً در جاهایی مانند جنوب عراق. در عین حال همان نظام قدیمی را نیز توسعه می‌دادند. انتقال تکنیک و محصولات جدید از شرق به غرب تا به اسپانیا نیز کشیده شد، مثلاً چیزی که به این سرزمین آمد چرخ چاه یا ناعوره بود که از سوریه آمد و همچنین نظام کانالهای زیر زمینی موسوم به قنات که از ایران به آن سرزمین رفت، به همین ترتیب روشهای جدید تکرر کشت و زرع که به عنوان سوغات وارد اسپانیا شد.

با چنین پیشرفتهایی مازاد محصولات کشاورزی افزایش یافت. این افزایش مازاد و رشد صنعت و بازرگانی اهمیت پول را در اقتصاد خاور نزدیک و نواحی مدیترانه بالا برد، در نتیجهٔ این جریانات یک نظام پولی بین‌المللی پدیدار شد. روانه شدن فلزات گرانبها و بویژه طلای افریقا به سرزمینهای خلفا باعث افزایش صنعت ضرب سکه شد. سکه‌های طلای دوران عباسی به نام دینار قرنهای متمادی وسیله‌ای برای داد و ستد و بازرگانی بود، سکه‌های نقرهٔ اسلامی بعدها در سرزمینهای دوردستی مانند اسکاندیناوی و جنگلهای ویچ وود در شمال آکسفورد [انگلستان] یافته شد. در رابطه با توسعهٔ ضرب سکه یک نظام اعتبار مالی و پولی نیز پدیدار شد. بازرگانان عمده در ازای دریافت ودیعه به مردم وام می‌دادند؛ از سوی دیگر محصلان مالیات و سرمایه‌داران نیز پولهای نقد خود را در راه وام دادن به جریان می‌انداختند. بازرگانانی که در شهرهای دیگر نماینده یا مشتری داشتند با صدور و ارسال برات و سفته معاملات خود را انجام می‌دادند.

یک نظام اقتصادی پیشرفته و در عین حال پیچیده و گسترش‌یافته بدون اطمینان و شناسایی بازرگانان و دست‌اندرکاران امور مالی با یکدیگر امکان فعالیت نداشت، دست اندرکاران اقتصادی برای اجرای معاملات عمدهٔ خود لازم بود یکدیگر را از نزدیک بشناسند و کسب اعتماد و اطمینان کنند. در برخی موارد بستگیهای خانوادگی می‌توانست چنین تماسهای اطمینان‌بخشی را فراهم آورد مثلاً بازرگانان یهودی که به مدیترانه و نواحی فراسوی آن سفر می‌کردند و از مرزهای کشورهای مسیحی و مسلمان می‌گذشتند چنین موقعیتهایی را برای خود به وجود می‌آوردند در صورتی که چنین بستگیهایی وجود نداشت لازم بود که قوانین و هنجارهای اجتماعی و اخلاقی شناسایی‌شده وجود داشته باشد تا بدان توسل جویند. به همین ترتیب مالکان زمینها و کشاورزان برای اجرای امور خود نیازمند قوانین و مقررات صریح و روشنی بودند که مسائل مالکیت، تقسیم محصولات، اخذ مالیات و حقوق افراد را در مورد آب، درخت و مواد معدنی زیر زمینی به‌درستی تعیین کند.

بدین‌ترتیب روابط اقتصادی ایجاب می‌کرد که یک نظام عمومی حقوقی و رفتاری به وجود آید. مردمان بومی و ساکنان اولیهٔ سرزمینهای تصرف‌شده به وسیلهٔ مسلمانان هرچه بیشتر به اسلام می‌گرویدند و مسلمان می‌شدند، مسئلهٔ یادشده نیز بیشتر تحقق می‌یافت و بدین‌ترتیب اعتقاد عامهٔ مردم به رسالت حضرت محمد(ص) افزون می‌گردید.

اتحاد اعتقاد و زبان

آشکار ساختن مراحل متعددی که در خلال آن مردمان بومی سرزمینهای گوناگون به اسلام گرویدند کار آسانی نیست ولی مطالعاتی که براساس پذیرش نامهای اسلامی از طرف افراد صورت گرفته تا میزانی این مسئله را ممکن می‌سازد.(۱)

بنا به تخمین پژوهشگران در اواخر دوران حکومت بنی امیه (اواسط قرن دوم اسلامی و قرن هشتم میلادی) کمتر از ده درصد مردمان ایران، عراق، سوریه، مصر تونس و اسپانیا مسلمان شده بودند درحالی‌که این درصد در خود شبه‌جزیرهٔ عربستان بسیار افزونتر بوده. گذشته از افراد قبایل عرب که پیش از کشور گشایی مسلمانان در عراق و سوریه بودند بیشتر ایمان‌آورندگان یعنی کسانی که به دین مبین اسلام گرویده بودند از طبقات پایین اجتماع بودند. مثلاً سربازان اسیرشده در جنگها. جز اینها باید در نظر داشت که عدهٔ زیادی از مقامات دولتی ساسانیان [ایرانی] که مصدر خدماتی در حکومت مسلمانان شدند نیز مسلمان شدند، به طور کلی برای سایر افراد هیچ اجبار و فشاری در کار نبود که به اسلام روی آورند. تازه‌مسلمانان اکثراً درون شهرها یا کنار شهرهایی که فرمانروایان عرب ساکن بودند می‌زیستند، در این شهرها مراکز و سازمانهای اسلامی ـ مسجد، محکمه ـ بنیانگذاری شده بودند. از چنین شهرهایی در عراق، ایران، قیروان (افریقا) و قرطبه (اسپانیا) شعاع مقدس اسلامی به اطراف و اکناف امپراتوری پخش می‌شد.

در پایان قرن چهارم اسلامی (برابر با قرن دهم میلادی) این وضع تغییر کرد و به‌اصطلاح معروف ورق برگشت. بدین معنی که عدهٔ زیادی از مردم به دین مبین اسلام گرویدند. نه تنها شهرنشینان بلکه عدهٔ فراوانی از روستاییان نیز مسلمان شدند. یکی از دلایل این امر آن بود که دین مبین اسلام آشکارا روشن و تشریح شده بود؛ از سوی دیگر حد فاصل بین مسلمانان و غیرمسلمانان به طور دقیقی مشخص گردیده بود. اکنون مسلمانان می‌توانستند در جامعه‌ای زندگی کنند که دارای قوانین، مراسم و اعتقادات محکم و دقیق و کاملاً متفاوت با قوانین غیرمسلمانان بود. این مسلمانان نسبت به هویت خود هشیاری و آگاهی کاملی داشتند. در میان جمعیت غیرمسلمان، موقعیت مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان دقیقتر تشریح شده بود البته در برخی موارد وضع آنها پایین‌تر و ف وتر از مسلمانان بود. اما به طور کلی پیروان این ادیان را «مردم اهل کتاب» (کتاب آسمانی) می‌خواندند، «مردمانی مشمول پیمان‌نامه» یعنی طبق پیمان

(پیمانی که عمر بسته بود) آنها تحت حمایت و لوای دین مبین اسلام بودند. به طور کلی این مردمان مجبور به پذیرفتن دین مبین اسلام نبودند ولی از محدودیتهایی در رنج بودند. مثلاً آنها ملزم به پرداخت مالیات ویژه‌ای بودند، اجازه نداشتند برای لباسهای خود از پاره‌ای رنگهای تعیین‌شده استفاده کنند، نمی‌توانستند با زنان مسلمان ازدواج کنند، شهادت آنها بر ضد مسلمانان در دادگاهها پذیرفته نمی‌شد، خانه‌ها و معابد آنها نمی‌بایستی پر زرق و برق و چشمگیر باشد، اجازه نداشتند مناصب قدرت را احراز کنند (هرچند در برخی موارد مسیحیان و یهودیان می‌توانستند به عنوان منشی و حسابدار در خدمت فرمانروایان مسلمان باشند). حال این قوانین مربوط به اقلیتها تا چه میزان و حدی مورد اجرا قرار می‌گرفت نکته‌ای است که با موقعیت زمانی و مکانی ارتباط پیدا می‌کند، اما در هرحال حتی در بهترین موقعیتها هم اقلیت، اقلیت است و در وضعی ناراحت، بنابراین گرایش به سوی دین جدید وجود داشته است.

در هر حال فرآیند مسلمان‌شدن مردمان، کامل و جامع نبود. در روزهای اولیهٔ شکوفایی اسلام، یهودیان از قسمتهای عمدهٔ شبه‌جزیرهٔ عربستان اخراج شدند اما همین یهودیان در مقام بازرگان و صنعتگر در سایر شهرهای بزرگ اسلامی و نواحی شمال عراق، یمن، مراکش به زندگی خود ادامه دادند. بقا و شکوفایی جامعهٔ یهود تنها به علت استحکام ساختار اجتماعی آنان نبود، بلکه عوامل دیگر نیز در این میان دخیل بودند مثلاً آنها توانسته بودند مناصب حساس اقتصادی این جامعهٔ پیچیدهٔ جدید را تصاحب کنند و عامل مؤثر دیگر آن بود که آنها هرگز با کشورهایی که با مسلمانان در جنگ بودند همداستان نمی‌شدند.

وضع مسیحیان بسان وضع یهودیان نبود. عده‌ای از مسیحیان با امپراتوری بیزانتین بستگیهایی داشتند و این سبب می‌شد که گاه و بیگاه به هنگام جنگ مورد سوءظن واقع شوند. مسیحیان استحکام و اتحاد ساختار اجتماعی یهودیان را نداشتند؛ در روستاها و خارج از شهر آن‌قدرها پایبند مذهب خود نبودند. در برخی نقاط، مسیحیت اصولاً خاموش شد و از میان رفت و البته این خاموشی و رکود برای مدت درازی نبود در نقاط دیگر مسیحیت به عنوان یک ایمان و کیش اقلیتی به حساب می‌آمد. در اسپانیا قسمت اعظم مردم مسیحی به دین خود و به کلیسای کاتولیک رومی وفادار ماندند. در جاهای دیگر آنها که مسیحی باقی ماندند پیرو کیشها و کلیساهای گوناگون (مغایر با کاتولیک رومی) بودند. این مسئله به علت آن بود که در قرون اولیهٔ مسیحیت تضادها و اختلاف نظرهایی در میان مسیحیان در زمینهٔ طبیعت و ماهیت شخصیت

مسیح (ع) پیدا شد که به ظهور فرقه‌هایی مانند: نستوریان، مسیحیان موحد و مسیحیان پیرو تثلیث انجامید. مسیحیان نه تنها در شهرها بلکه در حومه‌ها و روستاها نیز می‌زیستند، بویژه در مصر علیا، کوهستانهای لبنان و بالاخره شمال عراق.

زبان عربی همپای اسلام گسترش یافت حتی در پاره‌ای نقاط پیش از اسلام نیز شایع شده بود. پیش از تصرف سوریه و نواحی غربی عراق از طرف مسلمانان، عدهٔ زیادی از مردم آنجا به زبان عربی صحبت می‌کردند. شهرهای تازه‌بنیان‌یافته با مهاجران تازه و حکومتی که در دست اعراب بود به‌عنوان مراکزی برای گسترش و شیوع زبان عربی محسوب شدند. زبان عربی هم به عنوان زبان گفتاری (صحبت کردن) و هم زبان (نوشتاری) مورد استفاده واقع می‌شد. در برخی نقاط این زبان تحت تأثیر لهجه‌های بومی محلی قرار گرفت. در هر حال زبان عربی به عنوان زبان آسمانی یعنی زبانی که قرآن مجید به آن نوشته شده عامل تداوم اتحاد جامعه گردید.

زبان عربی به‌عنوان ارتباط گفتاری (صحبت کردن) در سرزمین ایران با مانعی روبه‌رو شد. بدین معنی که ایرانیان به صحبت کردن به زبان فارسی ادامه دادند. ولی از نظر ارتباط نوشتاری (نوشتن) زبان عربی در جهان اسلام با هیچ مانعی روبه‌رو نشد. دین مبین اسلام زبان عربی را هم با خود پیش برد. تازه مسلماتانی که از تبار عرب نبودند بویژه ایرانیان قرآن مجید را به زبان عربی می‌خواندند و همین ایرانیان در تکمیل اندیشه‌ها و قوانین مربوط به این زبان تأثیر بسزایی داشتند. کسانی که مسلمان نشده بودند دعا و مراسم مذهبی و همچنین زبان ادبیات خود را با همان زبان قبلی خود اجرا می‌کردند مثلاً کتاب دعای مسیحیان پیرو کیش شرقی مسیحیت کماکان به زبان سریانی و قبطی باقی ماند.

عبری و آرامی زبان مذهبی و عبادی یهودیان بود و بالاخره پس از گسترش اسلام کتاب مذهبی زرتشتیان به همان زبان پهلوی یعنی زبان قبلی آنان نوشته می‌شد. با این همه باز هم تغییراتی در این زمینه در زبان صورت گرفت. در برخی از کلیساهای شرقی برای عبادت و خواندن دعا از زبان عربی استفاده می‌کردند. یهودیان ساکن اسپانیا برای مطالعهٔ فلسفه، علوم و شعر و شاعری زبان عربی را مورد استفاده قرار می‌دادند. نخستین مقابلهٔ جدی فارسی با زبان عربی در قرن نهم میلادی صورت گرفت و این زمانی بود که زبان فارسی با یک طرح اسلامی‌شده به عنوان یک زبان ادبی سربر آورد و با این همه در همان ایران زبان عربی به عنوان زبان مذهبی و آموزش حقوقی کماکان باقی ماند.

بدین‌ترتیب در نوشته‌ها و متون این دوره واژه‌هایی مانند «عرب» یا «عربی» معانی وسیعتری به خود می‌گرفت که واژه‌های قدیمی را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. این واژه‌ها معرف افرادی بودند که اصل و تبارشان از شبه‌جزیرهٔ عربستان و بویژه بادیه‌نشینان جنگجو بود، در عین حال می‌توانست معرف کلیهٔ مردمانی باشد که از مراکش و اسپانیا تا مرزهای ایران سکونت داشتند و زبان عربی را به عنوان زبان بومی مادری خود به‌کار می‌بردند حتی امکان داشت معرف کسانی باشد که زبان عربی را وسیله‌ای برای بیان یک فرهنگ ادبی عالی به کار می‌برند.

در زمان خلافت بنی‌امیه سنت سرودن شعر کماکان به شکوفایی خود ادامه داد، و مشهورترین شاعران باز هم از اعراب بدوی بودند مانند: اخطل، فَرزَدق و جریر. اما در این میان تغییری نیز محسوس بود: ملازمان درباری خواه ملازمان خود بنی‌امیه در دمشق و خواه از آن رهبران نیرومند قبایل، حوزهٔ جغرافیایی شعر و شاعری را توسعه داده و کوشیدند طبیعت آن را نیز تغییر دهند. ستایشگران و مداحان فرمانروایان و قدرتمندان اهمیت و احترام بیشتری کسب کردند و در همان حال اشعار عاشقانه یعنی غزل بیشتر جنبهٔ خصوصی به خود گرفت.

در اواخر دوران بنی‌امیه و اوایل خلافت عباسیان تغییر اساسی‌تری در این زمینه صورت پذیرفت. ظهور اسلام دید و نظر مردم را نسبت به زبان عربی تغییر داد. قرآن مجید نخستین کتابی بود که به زبان عربی نگاشته شد. مسلمانان بر این باور بودند که عربی زبانی است که احکام بدان وسیله مکشوف شده است. آیات مبارک قرآن مجید با اصالت و شکوفایی کاملی بود که اشعار اولیهٔ عربی در زمانهای پیشین سروده و ترکیب شده بودند ولی در این مورد (قرآن مجید) برای منظور دیگری به کار رفته بود. برای کسانی که قرآن را کلام خداوند می‌دانستند لازم بود که این زبان را (عربی) بخوبی درک کنند. در نظر اینان اشعار قدیمی تنها دیوان اعراب به شمار نمی‌آمد بلکه در عین حال هنجار و مقیاس صحیح زبان محسوب می‌شد.

اکنون زبان عربی نه تنها برای کسانی که از شبه‌جزیرهٔ عربستان به نواحی گوناگون این امپراتوری آمده بودند وسیله‌ای برای بیان مطالب و مفاهیم بود، بلکه برای افرادی از تبارهای دیگر که اسلام را پذیرفته بودند یا کسانی که نیاز داشتند برای کار و پیشه و زندگی از زبانی استفاده کنند، عربی وسیلهٔ بیان محسوب می‌شد، بویژه ایرانیان و سایر مقاماتی که در خدمت فرمانروایان جدید (اعراب مسلمان) بودند ضروری می‌دانستند که این زبان را فرا گیرند. مراکز فعالیتهای ادبی از واحه‌ها و شهرهای کوچک صحرایی به شهرهای جدید منتقل شد. در آغاز به

بصره و کوفه و بعداً به پایتخت جدید امپراتوری یعنی شهر بغداد و در میان طبقهٔ ادب‌دوستان و ادب‌پژوهان تغییر و توسعه یافت و شامل خلیفه و درباریان و روشنفکران شهرنشین با تبارهای گوناگون شد. هرچند شیوهٔ شفاهی شاعری، بدیهه‌سرایی و شعرخوانی هنوز هم معمول بود ولی اندک‌اندک شروع به مکتوب کردن شعر و متون ادبی کردند و آن را و روی کاغذ نوشتند. از آغاز قرن نوزدهم انتشار و گسترش متون ادبی (کتبی) با پیدایش کاغذ شکوفایی بیشتری یافت.

در گذشته برای نوشتار از پاپیروس و پوست (پارشمان) استفاده می‌کردند، ولی در اواخر قرن هشتم تکنیک ساختن کاغذ از چین به این دیار رسید. در آغاز، صنعت کاغذسازی در ناحیهٔ خراسان بر پا شد. بعدها این صنعت به نواحی دیگر امپراتوری اسلام راه یافت و در اواسط قرن دهم بود که کاغذ کم و بیش جای پاپیروس را گرفت.

گسترش زبان عربی طبیعتاً باعث می‌شد که برخی از افرادی که آن را مورد استفاده قرار می‌دادند مشتاق فهم و درک ماهیت آن گردند. علم آشنایی به زبان عربی بیشتر توسط کسانی به وجود آمد که این زبان را تازه فرا گرفته بودند و بنابراین مجبور بودند درباره‌اش به پژوهش بپردازند. فرهنگ‌نویسی زبان عربی، گردآوری و طبقه بندی واژه هایش به وسیلهٔ استادانی صورت پذیرفت که برای اجرای این کار به بازارها و مکانهایی که اعراب بدوی می‌آمدند سرکشی می‌نمودند. دستور جامع زبان عربی (صرف و نحو) یعنی روش کارکرد زبان، نخستین بار به روشی علمی توسط مردی غیرعرب به نام سیبویه (۷۹۳ م.) به تفصیل و به طور کامل تنظیم و تدوین گشت. پس از آن تمام پژوهشهای دیگر با استفاده از کارهای وی صورت گرفت.

به همین ترتیب دانشمندان به مطالعهٔ شعر و شاعری عرب نیز راغب شدند. در فرآیند انتشار و ویرایش اشعار عربی ظاهراً کم و بیش آنها را تغییر دادند و در عین حال اصول و موازین فن شاعری را نیز کامل نمودند و این مسئله تأثیر بسیاری بر اشعار شاعران بعدی گذاشت. ابن‌قُطَیبِه (۸۲۸ ـ ۸۸۹ م.) نخستین نظریه‌پرداز ادبی بود که ساختار یک قصیده را تنظیم و توصیف نمود و چنان بود که شاعران بعدی می‌بایستی مثال و هنجار وی را در این زمینه در نظر گیرند. وی گفته بود قصیده باید دربارهٔ عشقهای گذشته و گمشده و همچنین مکانهای گمشده باشد و با توصیف شرح یک سفر ادامه یابد و سپس با بیان یک مدح، ستایش، مرثیه یا هجو موضوع اصلی قصیده به اوج خود برسد. پیشرفت و تکامل فن شاعری آن اندازه که مدیون کوشش شاعران جدید بود کمتر از نوشتار نظریه‌پردازان ادبی بهره گرفت. سروده‌های این شاعران نوخاسته در مقام قیاس با

قصیده‌سرایان پیش از اسلام بیشتر جنبهٔ شخصی و فردی داشت. برخی از این شاعران نوپا از تبار غیرعرب بودند که در شهرهای بزرگ می‌زیستند و از میراث فن شاعری بهره برده بودند اما در کارهای خود سلیقه‌های هنری شخصی را به کار می‌بردند.

بدین‌ترتیب در این هنر ظریف شیوهٔ جدیدی به نام بدیع ظهور کرد که زبان عربی را با سبکی فصیح آمیخته با معانی بیان، مورد استفاده قرار می‌داد. واژه‌های نادری به صورت ضد و نقیض و در تضاد با یکدیگر به کار می‌رفت درحالی‌که همان قوافی فن شاعری گذشته را نیز رعایت می‌کرد.

موضوعاتی که در اشعار به کار می‌رفت نسبت به گذشته تنوع بیشتری داشت. شاعران تنها از عشقهای گمشده و گذشته و ممنوعه صحبت نمی‌کردند بلکه پیرامون عشقهای واقعی و جدی بحث می‌کردند. برخی از آنان مسائل مذهبی و اخلاقی قرون اولیهٔ اسلام را مورد بحث و مجادله قرار می‌دادند. ابوالعلاءمعری (۹۷۳ ـ ۱۰۵۷ م.) شاعر سوری، آثار درخشانی به نظم و نثر عرضه داشت که در خلال آنها اندیشه‌های عوالم غیبی و زندگی پس از مرگ راکه مورد قبول عامه بود مورد شک و تردید قرار داد.

این طبیعی بود که در این دوران تأکید خاصی بر مسئلهٔ مدح و ستایش در اشعار صورت گیرد اما این مدح و ستایش آن اندازه که دربارهٔ فرمانروایان و سروران صورت می‌گرفت دربارهٔ قبیلهٔ خود شاعر اجرا نمی‌شد. مداحی و ستایش در اشعار که بنا به نظر ابن‌قطیبه می‌بایستی مقدمه و قسمت نخست قصیده باشد اندک‌اندک حالت خود را از دست داد و تنها سرآغازی برای موضوع اصلی قصیده شد. فرمانروا یا سرور با زبانی فصیح و به طور کامل مورد ستایش شاعر واقع می‌شد و در خلال این مداحی برخی اوقات شخصیت قصیده‌سرا و احساساتش نیز ظاهر می‌شد.

منتقدان ادبی دورانهای بعدی المُتَنَبی (۹۱۵ ـ ۹۶۸ م.) را استاد مسلم این‌گونه قصیده‌سرایی شناخته‌اند. وی که از تبار عرب بود، در کوفه به دنیا آمد و سالهای اولیهٔ زندگی خود را در میان قبیلهٔ عرب بنی‌کلب سپری نمود. در جوانی فعالیت سیاسی داشت و سپس شاعر دربار شد، دربار فرمانروایان عرب در شهرهای حلب، قاهره، بغداد و شیراز. شاید پربارترین سالهای زندگی‌اش زمانی بود که سمت شاعر دربار سیف‌الدوله را داشت. سیف الدوله فرمانروای حلب و نواحی شمالی سوریه که از دودمان حمدانیان بود. شاعر، سیف‌الدوله را به شیوهٔ مبالغه‌آمیزی مورد

ستایش قرار می‌دهد مثلاً پس از بهبودی از یک بیماری، چنین می‌سراید:

«هنگامی‌که تو شفا یافتی، شرف و افتخار نیز شفا یافت و سپس درد تو به دشمنانت منتقل شد. بدن تو که بیمار شد بسان آن بود که نور خورشید را ترک کرده است، اکنون خورشید فروغ خود را بازیافته است... اعراب به خاطر آنکه از نژاد تو هستند در سراسر جهان منحصر به فردند اما حتی بیگانگان نیز از بهره بردن در این نعمت با اعراب شریکند...به خاطر شفایت، من به تو تنها تبریک نمی‌گویم، هنگامی‌که تو تندرست باشی تمام افراد بشر تندرستند.»(۲)

با تمام این احوال شاعر در جایی دیگر از شخص خود نیز ستایش می‌کند و این زمانی است که چنین می‌پندارد سیف‌الدوله محبت خود را از وی دریغ داشته و به شخص دیگری انتقال داده است، بخوانید:

«ای عادل‌ترین انسانها، تو نسبت به همه عدالت پیشه می‌کنی جز با من، ستیز من با توست، تو که هم دشمن منی و هم داور من... من کسی هستم که حتی کور هم می‌تواند نوشته‌ام را بخواند، کسی هستم که حتی کر هم می‌تواند سخنانم را بشنود. زمانی که من می‌خوابم پلکهایم بسته است اما واژه‌های سرگردان را جذب خود می‌کند اما دیگران برای یافتن این واژه‌ها خواب به چشمانشان نمی‌آید و در این راه با یکدیگر به رقابت برمی‌خیزند... شاعران کم‌مایهٔ عرب یا ایرانی با چه زبانی می‌توانند اشعار خود را به درگاهت عرضه دارند؟ هرچند با سخنانم تو را نکوهش کرده‌ام اما بدان که سراسر آن آکنده از عشق است، در هر واژه‌اش مرواریدی نشانده شده، آری چنین است سخنان من.»(۳)

شاعران سنت قدیمی را ادامه می‌دادند اما نثر عربی جنبهٔ جدیدی کسب کرد. قرآن مجید نخستین نثر عالی، درخشان و بدیع زبان عربی بود (یا لااقل تنها نثری بود که باقی مانده بود) و نثرهایی که پس از آن ظهور کرد دنباله‌رو آن بود. داستانهایی دربارهٔ کارهای پیامبر اکرم (ص) و فتوحات اعراب گردآوری شد و به نثر درآمد، واعظان محبوب و معروف این داستانها را با زمینه‌های اسلامی درکمال فصاحت و بلاغت بیان می‌داشتند. بعدها یک نثر آهنگین هنری پدید آمد که در خلال آن مطالبی از فرهنگهای دیگر نیز اخذ شده بود. از نخستین و مشهورترین این نمونه‌ها کلیله و دمنه را باید نام برد، کتابی حاوی داستانهای اخلاقی و آموزنده از زندگی حیوانات. اصل این اثر سانسکریت بود که به زبان پهلوی ترجمه شده و توسط ابن‌مقفع، از کارگزاران خلفای عباسی که تبار ایرانی داشت به نثر عربی ترجمه شد. (۷۲۰ ـ ۷۵۶ م.) ابن‌مقفع

از نمونه ادیبانی بود که به اسلام و زبان عربی گرویده بود و اندیشه‌های ادبی را از سنت میراثی خود به زبان عربی بر می‌گرداند. اما در کنار این گروه از ادیبان گروه دیگری از نویسندگان بودند که از جهان و محیط زاییده شده از اسلام و امپراتوری اسلامی الهام می‌گرفتند، مثلاً از جمعیت کثیر مردمان و کشورهای تابع اسلام، تنوع خلق و خوی آدمیان، یا مسائل جدید مربوط به اخلاق و رفتار انسانها. این گروه می‌کوشیدند این مسائل را از دید و هنجار ایمان اسلامی جدید بنگرند و آنها را با شیوه‌ای دلپذیر ادبی شرح دهند. در میان این گروه نویسندگان که چنین شیوهٔ نوین را به کار می‌بردند، می‌باید از الجهیز (۷۷۶/۷ ـ ۸۶۸/۹ م.) نام برد که نویسنده‌ای بود استثنایی و به زبانی شیرین و روان می‌نگاشت. ریشه و تبار وی به یک خانوادهٔ افریقایی می‌رسید، خانواده‌ای از بردگان که خود را به قبایل عرب پیوسته بودند و در طی زمانی طولانی عرب شده بودند. وی در شهر بصره پرورش یافت و بعداً تحت حمایت خلیفه مأمون قرار گرفت. کنجکاوی هوشمندانهٔ وی فوق‌العاده بود، آثار وی مجموعه‌ای است از مطالبی نادر و جالب دربارهٔ طبیعت آدمی و جهان طبیعت: کشورهای گوناگون، جانوران و بالاخره شگفتی روح آدمی. در اعماق نوشته‌های وی به تفسیرهای اخلاقی برمی‌خوریم، تفسیرهایی پیرامون دوستی و عشق، حسد و غرور، خسّت، ریاکاری و صمیمیت. نمونه‌ای از کارهای وی را بخوانید:

«یک انسان شریف به شرافت خود تظاهر نمی‌کند همان‌گونه که یک مرد سخنور وانمود نمی‌کند که در سخن بلیغ و فصیح است. هنگامی‌که مردی در شرح محسنات خویش مبالغه می‌کند این دلیل آن است که چیزی درون خویش کم دارد، یک آدم گردن‌کلفت بی‌مایه بدان جهت به خود می‌بالد که می‌داند ضعیف است. نخوت و غرور در هر آدمی که باشد زشت است... نخوت از شقاوت هم زننده‌تر است، شقاوت که خود زشت‌ترین گناهان است و فروتنی از نرم دلی که خود زیباترین کردار است نیز بهتر است.»(۴)

ادب یا ادبیات نوین که در اوان دوران عباسی گسترش یافت برای تهذیب و اصلاح جامعه به کار رفت. الطّنوخی (۹۴۰ ـ ۹۴۴ م.) یکی از قاضیهای بغداد سه جلد داستان نگاشت که هم جنبهٔ ادبی داشت و هم آنکه زندگی و حالات وزیران، قاضیها و سایر اعیان و اشرافی را که در دربار عباسیان گرد آمده بودند شرح می‌داد. یک قرن پس از آن ابوحیان التوحیدی (۱۰۲۳ م.) مقالات و آثاری دربارهٔ یک سلسله مطالب گوناگون به رشتهٔ تحریر در آورد، این مجموعه در میان نویسندگان و دانشمندان دورهٔ وی محبوبیت و شهرت فراوانی کسب کرد. توحیدی به سبکی

زیبا و دلنشین می‌نگاشت و آثارش نمایانگر وسعت دانش و مغز متفکر اوست. اثر وی به نام مقامات منحصراً برای سرگرمی خواننده تنظیم شده که عبارت است از یک سلسله روایات با نثری قافیه‌دار به نام سجع، در خلال آن راوی ماجراهای ولگردی راکه در موقعیتهای گوناگون با آنها روبه‌رو می‌شود، بیان می‌دارد. چنین سبکی توسط نویسندگانی مانند الهمدانی (۹۶۸ ـ ۱۱۱۰ م.) و الحریری (۱۰۵۴ ـ ۱۱۲۲ م.) به اوج کمال خود رسید و در ادبیات عرب تا قرن بیستم محبوب و مورد توجه بود.

در تمام جوامع بشری شرح وقایع و تاریخ گذشته حائز اهمیت است اما این مسائل در جوامعی بیشتر اهمیت دارد که بر این باورند که وقایع نادر و منحصر به فردی در زمانها و مکانهای مشخصی به وقوع پیوسته‌اند. پیش از ظهور اسلام قبایل عرب تاریخ نیاکان خود را به طور شفاهی و سینه به سینه نقل می‌کردند و تا میزانی هم این وقایع را درون اشعار خود می‌گنجاندند که امروزه آنها را در دست داریم. در قرون اولیهٔ اسلام، تاریخ اهمیت جدیدی برای خود کسب کرد و آن را به نوشتار در آوردند، دو شیوهٔ تاریخ‌نگاری که با یکدیگر ارتباط نزدیکی نیز داشتند پدید آمد. از یک‌سو واژه‌شناسان و نسب‌نامه‌نویسان تاریخ شفاهی قبایل عرب را گردآوری کرده و به نوشتار درآوردند این کار نه تنها از نظر مطالعهٔ زبان عربی اهمیت داشت بلکه می‌توانست در زمینهٔ پژوهش در امر غنایم به دست‌آمده از سرزمینهای تسخیرشده و توزیع آنها نشانه‌هایی ارائه دهد. از سوی دیگر ثبت وقایع زندگی پیامبر اکرم (ص) اهمیت بیشتری داشت به همین ترتیب زندگانی خلفای اولیهٔ اسلام، فتوحات اولیه و وضع جامعهٔ مسلمانان که همهٔ این وقایع به وسیلهٔ دانشمندان پژوهش و ارائه می‌شد. برخی اوقات تغییراتی در آن ایجاد می‌شد و یا با توجه به تضادهای سیاسی و مذهبی گذشته اصولاًواقعه‌ای ابداع می‌شد، داستان‌سرایان نیز شاخ و برگهایی بر آن می‌افزودند. بدین‌ترتیب بتدریج یک سلسله روایات پدیدار شدند و انواع آثار ادبی از آنها سرچشمه گرفتند: یک سلسله احادیث، شرح‌حال و زندگی‌نامهٔ پیامبر اکرم (ص) مجموعه‌ای از، زندگی‌نامهٔ صاحبان احادیث و سرانجام یک تاریخ روایتی که در خلال آن صلاح و مصلحت پروردگار را برای جامعهٔ برگزیده‌اش نقل می‌کرد. این روایات هرچند جنبهٔ داستانی داشت ولی یک ساختار محکم حقیقت نیز در آن وجود داشت. با ابداع تقویم اسلامی یک مبدأ تاریخ از هجرت پیامبر اکرم (ص) تعیین شد که با استفاده از آن وقایع تاریخی بر حسب تقدیم و تأخر ثبت می‌گردیدند.

در قرن نهم میلادی بود که سنت تاریخ‌نویسی به کمال خود رسید. در این هنگام وقایع بزرگتر تاریخی با درکی عمیق‌تر به نوشتار درآمدند و کتابهای تاریخی مدون گشتند. نمونه‌ای از این‌گونه تاریخها را می‌توان تاریخ وقایع‌نگارانی مانند بلاذری (۸۹۲م.)، طبری (۸۳۹ ـ ۹۲۳ م.) و مسعودی (۹۲۸ م.) به شمار آورد. این نویسندگان سراسر تاریخ اسلامی را موضوع اصلی کتاب خود قرار دادند و گاهی اوقات آنچه را که در نظرشان در زمینهٔ تاریخ جامعهٔ انسانی مهم بود مورد بحث قرار دادند. مثلاً مسعودی به شرح تاریخ هفت گروه از مردمان باستانی می‌پردازد که در نظر وی تاریخ واقعی داشته‌اند، اینان عبارت بودند از: ایرانیان، کلدانیان، یونانیان، مصریان، ترک‌ها، هندیان و چینی‌ها. در این‌گونه تاریخ‌نگاری اطلاعات و بروز وقایع گوناگون می‌بایستی بر حسب نظم و ترتیب باشد. در مورد تاریخ اسلام وقایع بر حسب سنوات ذکر می‌شد و در موارد دیگر با در نظر گرفتن ملاک و معیارهایی مانند سلطنت پادشاهان.

در عین حال بروز این وقایع می‌بایستی با معیارهای دقیقی مورد بررسی قرار گیرند. شفاف‌ترین معیار در این زمینه اسناد گوناگون بودند. اسنادی که شهادت عده‌ای از شاهدان عینی که خود وقایع مشخصی را به چشم دیده‌اند بازگو می‌کرد، حال به شهادت این افراد تا چه میزانی می‌شد اعتماد نمود این خود مسئله‌ای بود. اما معیارهای دیگری هم مورد استفاده قرار می‌گرفت. امکان داشت صحت یا نادرستی یک واقعهٔ ثبت‌شده را در پرتو مطالعهٔ شیوهٔ کار فرمانروایان و امکان تغییر جوامع بشری تشخیص داد.

نویسندهٔ دیگری به نام بیرونی (۹۷۳ ـ ۱۰۵۰ م.) مورخی است که باید در حوزهٔ پژوهش و تجزیه و تحلیل خویش وی را منحصر به فرد دانست. اثر مشهور وی به نام تحقیق ماللهند (تاریخ هند) شاید بزرگترین کوشش مداوم یک نویسندهٔ مسلمان در زمینهٔ اکتشاف جهان ماورای اسلام و معرفی پدیده‌های با ارزشی از سنت فرهنگی سرزمینی دیگر باشد.

تحقیق وی اثری مجادله‌آمیز نیست؛ خود وی در پیشگفتارش چنین می‌نویسد:

«این کتاب بحث و جدل نیست که در خلال آن مطلبی از یک مخالف را پیش بکشم و با بحث و جدل صحت و سقم آن را روشن سازم. این کتاب شامل مطالبی است صریح و آشکار که زندگی هندوها را شرح می‌دهد و اندیشه‌هایشان را بیان می‌دارد. آنچه را که یونانیان دربارهٔ مطالب و اندیشه‌های مشابه ابراز داشته‌اند به آن افزوده‌ام تا مقایسه‌ای بین آنها انجام دهم.»(۵)

افکار فلسفی و مذهبی هندی‌ها به بهترین وجهی به تصویر درآمده است:

«هنگامی‌که ما از آنچه در هند می‌گذرد بحث می‌کنیم طبعاً به خرافات آنها اشاره می‌کنیم اما باید در نظر داشته باشیم که این خرافات فقط در مورد مردم عادی و عامی آنجاصدق می‌کند. کسانی که راه رستگاری را می‌پیمایند یا در جادهٔ خرد و منطق گام برمی‌دارند و به دنبال حقیقت می‌گردند، جز پروردگار کسی را نمی‌پرستند و هرگز مجسمه‌های کنده‌کاری شده (بت) را ستایش نمی‌کنند.»(۶)

سرانجام وی خاطرنشان می‌سازد که اعتقادات هندوها مشابه اعتقادات یونانیان است، در میان آنان (یونانی‌ها) نیز در دوران جهالت مذهبی یعنی پیش از ظهور مسیحیت، مردم معمولی بتها را می‌پرستیدند اما نظرات و عقاید خردمندانشان شبیه عقاید هندوها بود، اما در یک مورد حتی اندیشمندان هندی نیز با مسلمین تفاوت داشتند:

«در زمان ما هندی‌ها تفاوتهای متعددی بین ابنای بشر قائلند. در این زمینه ما با آنها فرق داریم زیرا ما تمام آدمیان را جز در مورد تقوا یکسان می‌دانیم. این است بزرگترین مانع بین آنها و اسلام.»(۷)

جهان اسلامی

حدود قرن سوم و چهارم اسلامی (قرن نهم و دهم میلادی) چیزی که بوضوح «جهان اسلامی» شناخته می‌شد، پدیدار گردید. مسافری که گرد جهان می‌گردید می‌توانست با استفاده از دیده‌ها و شنیده‌های خود تشخیص دهد که آیا فلان سرزمین قلمرو فرمانروایان و مردمان مسلمان هست یا خیر. و آیا این مشخصات معرف جهان اسلام و مسلمانان هست یا خیر. مشخصاتی که معرف جهان اسلام و مسلمانان بود بر اثر جنبش و تحرک مردمان به وجود آمده بود: فرمانروایان مسلمان و سپاهیانشان، بازرگانانی که در قلمرو اقیانوس هند تا دریای مدیترانه رفت و آمد می‌کردند و بالاخره صنعتگران و هنرمندانی که تحت حمایت فرمانروایان و ثروتمندان از شهری به شهر دیگر سفر می‌کردند. در عین حال چنین مشخصات اسلامی از راه صدور و ورود کالاهای مشخصی با شیوهٔ مخصوص به خود به جهانیان معرفی می‌شد: انواع و اقسام کتابها، صنایع فلزی، انواع کاشی و بویژه منسوجات و بالاخره مواد خامی که از راههای دور و دراز می‌رسیدند.

از همه مهمتر بناهای بزرگ اسلامی نماد (سمبل) بیرونی جهان اسلام را نشان می‌داد. در دورانهای بعد مساجد اسلامی شکل معین و ویژهٔ محلی به خود گرفتند، ولی در قرون اولیه این

مسجدها از ناحیهٔ قرطبه تا عراق و ماورای آن کم و بیش یک شکل و شبیه یکدیگر بودند. گذشته از مساجد بزرگ، بناهای دیگر که معرف فرهنگ اسلامی باشند نیز وجود داشتند: بازارها، محلات، جاهایی که روز جمعه در آن نماز می‌گزاردند، این بناها با مصالح محلی ساخته می‌شدند و بنای آنها ذوق و سلیقه و سنت افراد همان محل را منعکس می‌کرد.

مسجد در میان مجموعه‌ای از ساختمانهای مذهبی بنا می‌شد. بناهای دیگر عبارت بودند از دادگاه یا محکمه که قاضی عدالت را در آنجا اجرا می‌کرد، خوابگاه شبانه‌روزی برای زوّار یا رهگذران (ابن‌سبیل)، بیمارستان برای بیماران و مجروحین. تأسیس و ادارهٔ این سازمانها به وسیلهٔ مؤسسات خیریه و بنا به احکام قرآن مجید صورت می‌گرفت. بناهای دیگری هم بودند که در پیوستن و تشکیل جامعهٔ اسلامی خارج از شهرها و نقاط کوچک نقش بسزایی داشتند. چنین بناهایی حرم و زیارتگاه عمده نام داشتند. از دیرباز حرمها و زیارتگاههای اصلی و مهمی وجود داشتند که برای زیارت و دعا زوار را می‌پذیرفتند و اکنون این حرمها معنا، مفهوم و جنبهٔ اسلامی گرفته بودند. مهمترین آنها حرم کعبه در مکه بود، قبه یا گنبد سنگی در بیت‌المقدس و مزار حضرت ابراهیم در حبرون. در کنار این حرمها زیارتگاههای دیگری نیز ساخته شد: مزار بزرگانی که به طریقی در تاریخ اسلام مشارکت داشتند. هرچند مسلمانان معتقد بودند که حضرت محمد (ص) نیز انسانی مانند سایر انسانها بود ولی اندک‌اندک این اندیشه شایع شد که پیامبر اکرم (ص) در روز رستاخیز امت خود را مورد شفاعت قرار خواهد داد. پس بنابراین مسلمانان هنگام زیارت کعبه مزار مبارک حضرت را نیز در مدینه زیارت می‌کردند. امامان شیعه بویژه آنها که رنج برده و به شهادت رسیده بودند از همان اوان مرقد مطهرشان زیارتگاه مسلمانان بود. مرقد مطهر حضرت علی علیه‌السلام از قرن نهم مورد زیارت واقع می‌شد. بتدریج مزار افرادی که به «اولیاءاللّه» (دوستان پروردگار) معروف بودند زائران را به سوی خود می‌کشید، چون عامهٔ مسلمین بر این باور بودند که این بزرگان دارای نیرو و کراماتی هستند که می‌توانند از سایر بندگان نزد پروردگار شفاعت به عمل آورند. شکی نیست که مزار این بزرگان در نقاطی بود که مذاهب قدیمی نیز آنجاها را مقدس تلقی می‌کردند.

نوع دیگری از بناها، ساختمانهایی بود که وجودشان قدرت فرمانروا را آشکار می‌ساخت. بناهای بزرگی که مورد استفادهٔ عامه بود مانند کاروانها که در طول جاده‌ها ساخته می‌شد، و آب‌انبار یا قنات در نواحی خشک و سوزان خاورمیانه و مغرب که آب گوارا به مردم ناحیه

می‌رساند که این خود یک اقدام خردمندانه بـه شـمار مـی‌آمد. نـظام احـداث آبـیاری نـیز در سرزمینهای گوناگون به نوبهٔ خود باعث گسترش اعراب در نواحی مدیترانه‌ای شد. از اینها کـه بگذریم بنای کاخهای مجلل و باشکوه امپراتوری نمایانگر قدرت و عظمت فرمانروایان مسلمان تلقی می‌شد، کاخهایی که در میانشان کلاه‌فرنگی (پاویون) قرار می‌گرفت که مخصوص عیش و عشرت تعبیه می‌شد و اطرافش گل و گیاه سرسبز و آب روان جاری بود که بهشت گمشده را به یاد آدمی می‌آورد. کاخهای کوچکتر خصوصی مرکز فرمانروایی و زندگی شاهانه بود. هم اکنون از توصیف نویسندگان و بررسی خرابه‌هایی که در شهر سامره وجود دارد، اطلاعاتی از کاخهای دورهٔ عباسیان در دست است. این کاخها در کنار زمینهای باز و وسیعی سـاخته شـدند و ایـن زمین‌ها مخصوص رژهٔ سپاهیان، بازیهای دسته‌جمعی و اسب‌سواری بود. دیوارهای بلندی کاخ را احاطه می‌کرد، راههای کاخ از میان باغها می‌گذشت و هریک از این راهها با تعداد فـراوانـی دروازه‌های داخلی مجهز می‌شد. راهها به مرکز کاخ منتهی می‌شد و در این مرکز مقر خـلیفه و سازمانها و اداراتش قرار گرفته بود. در وسط همهٔ اینها یک تالار بزرگ گنبددار وجود داشت که دربار خلیفه را تشکیل می‌داد. این ساختمانها مظهر قدرت، شکوه، جلال و رفاه خلیفه بود و در عین حال نشان می‌دادند که خلیفه زندگی خود را از دنیای خارج مجزا ساخته است. بنای چنین کاخهایی در سراسر جهان اسلام مورد تقلید واقع می‌شد و یک سنت بین المللی در این زمینه به وجود آورد که قرنها دوام یافت.

از یک جهت می‌توان گفت هیچ‌چیز خاص «اسلامی» در این کاخها وجود نداشت. در اینجا هم شرکت پدیده‌های فراوانی از جهان در یک امپراتوری واحد، عـناصر فـراوان گـوناگـونی را وحدت جدیدی می‌داد: فرمانروایان خارج از جهان اسلام با فرمانروایان اسلامی در تماس بودند و بین آنها هدایایی رد و بدل می‌شد. هنگامی‌که سفیران به وطن بازمی‌گشتند داستانهای جالب دلنشینی با خود به ارمغان می‌آوردند. از نظر میل شنیدن و دیدن پدیده‌های تازه، مقدم اشراف و نجبا همیشه گرامی داشته می‌شد. تزیینات و دکوراسیون کاخها، بیانگر شیوهٔ زنـدگی و رسـوم شاهزادگان کشورهای دیگر بود: جنگ، شکار، رقص و شراب.

زمینه‌های یادشده در نقاشیهای دیواری کاخها به کار می‌رفت و در این نقاشیها تصویر آدمیان و حیوانات اهمیت ویژه‌ای داشت. اما در ساختمانهای مذهبی، تصاویر موجودات زنده بر در و دیوار نقش نمی‌شد. هرچند در قرآن مجید تصویرسازی موجودات زنده به طور صریح منع نشده بود با این همه بیشتر فقها و روحانیون که پیرو احادیث بودند عقیده داشتند که این کار تخلف از

فرمان خداوند است زیرا تنها اوست که قدرت آفرینش و ایجاد حیات را دارد. در مسجد بنی‌امیه در دمشق، کاشیهایی که در دورانهای قدیم ساخته شده بود تصویر یک منظرهٔ طبیعی با تعدادی خانه به شیوهٔ کاملاً واقعی را نشان می‌دادند، این تصویر کاشیکاری یادآور نقاشیهای دیواری رومن‌ها [رومی‌ها] بودند اما نکتهٔ جالب آنکه در آن تصویر هیچ موجود زنده‌ای دیده نمی‌شد. باید در نظر داشت که دیوار مساجد و سایر ساختمانهای عمومی، ساده و بی‌نقش و نگار هم نبودند، بر این دیوارها تزئیناتی نقش شده بود: گل و گیاه که با سلیقهٔ خاصی به خطوط و دایره‌ها و اشکال هندسی تبدیل می‌شدند و پی‌درپی یک نقش مشخصی را به تصویر می‌کشیدند؛ جز اینها خوشنویسی هم بر در و دیوار مرسوم بود. هنر خوشنویسی و نگاشتن خط زیبا در وهلهٔ اول در ادارات دولتی پا گرفت و به عرصه رسید. این هنر جنبهٔ نیرومند اسلامی داشت و برای مسلمانان حائز اهمیت بود زیرا معتقد بودند خداوند تعالی به زبان عربی با بندگانش تماس گرفته و ارتباط برقرار فرموده است. این هنر خوشنویسی به وسیلهٔ خطاطان ترقی و توسعه یافت و به گونه‌ای تنظیم شد که برای تزیینات ساختمانی مناسب باشد. واژه‌ها به اشکال گوناگون فراوانی نوشته می‌شدند و در تشکیل جملات، اشکال منظم هندسی و یا حالت گل و گیاه را به خود می‌گرفتند. بدین‌ترتیب خوشنویسی خط عربی به صورت یکی از مهمترین هنرهای اسلامی درآمد و خطوط زیبای عربی نه تنها در ساختمانها بلکه روی سکه‌ها، اشیای فلزی، برنجی و سفالی و منسوجات نیز مورد استفاده قرار گرفت؛ منسوجاتی که در کارگاههای سلطنتی بافته می‌شد و مخصوص هدیه دادن بودند. از خط زیبای عربی حداکثر استفاده را می‌بردند، با این خطوط زیبا جملاتی نوشته می‌شد که در خلال آن شکوه، جلال و ابدیت خداوند متعال منعکس می‌شد مانند خطوط زیبایی که گرداگرد قبهٔ سنگی در [اورشلیم] نوشته شده است. امکان هم داشت که با نوشتن این جملات، بزرگواری یک شخص خیرخواه یا مهارت یک معمار برجسته ستایش شود.

خانه‌هایی که در این دوران به وسیلهٔ مسلمانان در شهرها ساخته شدند، از میان رفته است، اما بقایای آنها کم و بیش باقی ماندند و از روی آنها می‌توان تشخیص داد که کارهای هنری و تزئینی آنها شبیه تزیینات کاخهای گذشته بوده است. برای دانشمندان و بازرگانان کتابهای ویژه‌ای استنساخ می‌شد که دارای شکل و تصویر بود، به همین ترتیب اشیاء شیشه‌ای و بلوری، صنایع فلزی، سفالی و از همه مهمتر منسوجات جهت آنها تولید می‌شد. در خانه‌ها کف اتاقها با قالی مفروش می‌شد، برای کاناپه‌ها و نیمکتهای کوتاه رواندازهای مخصوص بافته می‌شد و دیوارها

با قالی یا پارچه‌های مخصوص تزیین می‌گردید. تمام این تزیینات و دکوراسیونها عناصری از تزیینات مذهبی ساختمانها را داشت: گل و گیاه، اشکال و طرحهای هندسی زیبا و بالاخره واژه‌های منقوش عربی. در این تزیینات فقدان مظاهر سلطنتی مشهود بود اما تصویرهایی از انسان کم و بیش دیده می‌شد. کاشیهای مصری تصویر آدمیان را نشان می‌دادند، گاهی اوقات هم ترکیبی از تصویر انسانها و حیوانات برای نشان دادن صحنه‌هایی از زندگی روزمره یا یک داستان مورد استفاده قرار می‌گرفت.

پس از این دوره‌ها در قرن دهم، مردان و زنان خاور نزدیک و مغرب در جهانی که با مشخصات اسلامی توصیف می‌شد می‌زیستند. دنیا به دو ناحیه تقسیم شده بود: ناحیهٔ اسلام و ناحیهٔ جنگ و مکانهایی که برای مسلمین مقدس بود و یا به نحوی با تاریخ اولیه شان مربوط می‌شد به وسیلهٔ و با داشتن سیمایی مشخص که معرف اسلام بود از جاهای دیگر متمایز می‌گردید. صفات مشخصه و ممیزهٔ جهان اسلام عبارت بودند از: ادای پنجگانهٔ فریضهٔ نماز، نماز جمعه در مساجد، روزه‌داری در ماه مبارک رمضان (هر سال یک بار) حج یا زیارت سالانهٔ کعبهٔ مقدس و بالاخره تقویم اسلامی.

دین مبین اسلام در عین حال به مسلمانان هویتی عطا کرد که در رابطه با یکدیگر مشترک بودند و آن را حفظ می‌کردند. مسلمانان هم مانند سایر مردمان دیگر در سطوح مختلفی زندگی می‌کردند. آنها در تمام مواقع به بهشت و دوزخ نمی‌اندیشیدند. گذشته از شخصیت فردی در زندگی روزانه خود را با سایر مسلمانان مربوط و متصل می‌دانستند مثلاً با قبایل خود یا جامعهٔ شهری یا روستایی خود. گذشته از اینها همگی احساس می‌کردند که به یک جامعهٔ وسیعتری تعلق دارند: امت اسلام. مراسم مذهبی که همگی مشترکاً انجام می‌دادند و اعتقاد عمومی به سرنوشت انسان در این دنیا و دنیای دیگر (آخرت) آنها را به شیوهٔ محکمی به یکدیگر می‌پیوست و از مردمان آیینهای دیگر متمایز و مجزا می‌ساخت؛ خواه در جهان اسلام زندگی می‌کردند و خواه در آن سوی مرزهای اسلام.

درون این «جهان اسلامی» گاه و بیگاه در زندگی روزمره مواردی هم دیده می‌شد که آن‌قدرها معرف هویت و وفاداری محکم و مشترک نبود و کم و بیش حالت میانجی داشت. خدمت به دودمانهای حاکم (عرب) بویژه اگر این دودمانها پایدار بودند طبعاً باعث وفاداری و کسب هویت مشترک می‌شد، به همین ترتیب داشتن یک زبان مشترک، هم باعث وفاداری و ارتباط محکم می‌شد و هم باعث افتخار. در قرن یازدهم میلادی هویت اعراب با اسلام و پیوستگی هویت با

این زبان [عربی] کماکان نیرومند بود زیرا بیرونی [ابوریحان] که تبار ایرانی داشت چنین گفته بود:

«مذهب ما و امپراتوری ما هر دو عربی هستند و پیوسته با یکدیگر (دو قلو)؛ یکی با نیروی پروردگار محافظت می‌شود و دیگری با ارادهٔ خداوند آسمانها. تا به حال چند بار پیروان این نظام گرد هم آمده‌اند و کوشیده‌اند تا به حکومت یک خصلت و خاصیت غیرعربی بدهند و آن را جدا سازند، اما باید گفت که آنها در رسیدن به این هدف موفق نخواهند شد.»(۸)

مفهوم ملی‌گرایی مدرن نژادی ـ یعنی آنها که زبان مشترکی دارند بهتر است در یک جامعهٔ سیاسی مطلقاً مجزایی زندگی کنند ـ به وجود نیامد. به همین ترتیب ظهور یک کشور مشخص با یک ملیت معین در سرزمینی که با مرزهای خود کاملاً از قلمرو دیگران مجزا باشد پدید نیامد. شهرها و مناطقی وجود داشت که کم و بیش سیما و جنبه‌های اسلامی را منعکس می‌کرد. مطالعه‌ای دربارهٔ سرزمین مصر نشان داده است که این کشور با حفظ جنبه‌های باستانی شرکت خود را در تاریخ اسلام و همچنین سیمای اسلامی خویش را بخوبی نشان می‌دهد: قهرمانان مسلمان، شهدایی که در این راه داده است و بالاخره اولیا و مقدسان اسلامی. در عین حال آثاری از تاریخ پیش از اسلام در آنجا کاملاً هویداست، عجایبی که از اعصار کهن باقی مانده است: اهرام ـ ابوالهول و معابد باستانی، شعایر و معتقدات روستاییان که هنوز هم مردم می‌توانند در حفظ آنها بکوشند.(۹)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پی‌نوشتها

۱. ر. و بولیه. پذیرش دین اسلام در قرون وسطی. ماساچوست. ۱۹۷۹.

۲. المتنبی. دیوان. قاهره. ۱۹۴۴. ص ۳۵۵ ـ ۶.

۳. همان. ص ۳۲۲ ـ ۵۵.

۴. س. پلات. زندگی و آثار "جاهز". ترجمه به انگلیسی. لندن. ۱۹۶۹. ص ۲۳۳.

۵. بیرونی، ابوریحان. تحقیق ماللهند. حیدرآباد. ۱۹۵۸. ص ۵.

۶. همان. ص ۸۵.

۷. همان. ص ۷۶.

۸. بیرونی، ابوریحان. الصیدنه فی الطّب. کراچی. ۱۹۷۳. ص ۱۲.

۹. هارمن، ی. مصر اسلامی در قرون وسطی. ۱۹۸۰. ص ۵۵ و ۶۶.

فصل چهارم

شکوفایی اسلام

مسئلهٔ قدرت

گسترش زبان عربی در نواحی گوناگون و میان مردمان آن نواحی، کم و بیش ماهیت آنچه را که نوشته می‌شد تغییر داد. این تغییر نه تنها در مسائل غیرروحانی و مذهبی مشهود بود، حتی به گونهٔ شگفت‌آوری در ادبیات روحانی و مذهبی و آنچه مربوط به وحی به حضرت محمد (ص) و احادیث می‌گردید نیز شکوفایی جالبی نشان داد. آنها که به دین اسلام گرویده بودند در برابر سؤالهای متعددی قرار گرفتند. این سؤال و پرسشها نه فقط در میان روشنفکران پیدا شد بلکه انتقادات مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان نیز چنین پرسشهای غیر قابل‌گریزی را پدید می‌آورد. مسائلی که به ایمان مردم و حیات آنها در جامعه مربوط می‌شد. این تازه مسلمانان می‌کوشیدند با دانش، سلیقه و اطلاعات عمومی خود پرسشها را پاسخ دهند. بحث و گفت‌وگو در این باره بین آنها و پیروان سایر ادیان در می‌گرفت..شایان ذکر است که در آن هنگام مسیحیت، یهودیت و اسلام بمراتب بیش از دوره‌های بعدی به شیوه‌ای دوستانه رو در روی هم قرار می‌گرفتند. در مراکزی که سطح فرهنگ و اندیشهٔ آنها برتر بود طبعاً این بحثها بیشتر صورت می‌گرفت و نتایج جالبی هم می‌داد. بدین‌ترتیب اندیشه‌های اسلامی و در کنار آن سیاسی رفته‌رفته شکوفاتر

می‌شد و گذشته از شبه‌جزیرهٔ عربستان به نواحی دیگر نیز گسترش می‌یافت. مدینه و مکه اهمیت فراوانی داشتند ولی در همین حال سرزمین سوریه و عراق نیز پر اهمیت تلقی می‌شدند، بویژه سرزمین عراق که پیش از آن کانون فرهنگ غنی نستوریان، مسیحیت، یهودیت و بالاخره مذهب ایرانیان بود.

شکوفایی اسلام و تبدیل آن به یک دانش مذهبی و شعایر برگزیده بیشتر در عراق و در دوران خلافیت عباسیان صورت گرفت،حتی به زبانی می‌توان گفت که این شکوفایی و کمال معنوی ادامهٔ نوعی جنبش فکری بود که پیش از ظهور اسلام پدید آمده بود.

مطالب و موضوعاتی که دانشمندان و اندیشمندان می‌توانستند روی آنها کار کنند بیش از یکی بود. نخستین آنها قرآن بود. هنگامی‌که این کتاب مقدس کامل شد و به صورت یک کتاب آسمانی درآمد تردیدی در آن نبود که این وسیله‌ای بوده است در زمینهٔ ارتباط بین پیامبر اکرم و پروردگار. اندیشمندان متفق‌القول بودند که به استناد این کتاب مقدس خداوند متعال، توسط پیامبرانش با بشر تماس گرفته و از آنها خواسته است تقوا، ایمان و خصال نیکو به دست آورند؛ و دیگر اینکه دنیای دیگر و روز رستاخیز وجود دارد، که در آن هنگام رحمت خداوند و نیز عدالت وی به آدمیان و همهٔ موجودات نشان داده خواهد شد.

دومین موضوع پس از قرآن مسئلهٔ حدیث بود، که چه مطالبی از زبان پیامبر اکرم ابراز شده و سینه به سینه نقل گردیده و در عین حال شیوهٔ زندگی مردمان آن زمان را نشان می‌داده است و در خلال آنها نیز می‌توان کم و بیش به شخصیت پیامبر اکرم پی برد.

پس از اینها مطالب مربوط به رفتار و گفتار رهبران اولیهٔ اسلام، خلفا، و سپس سیاستها، جنگها، و اختلافات آنها و سایر مسائل تاریخی مثلاً جنبش عثمان، مخالفان آن، کوششها، فداکاریها و اعمال حضرت علی (ع) و خلاصه فعالیتهای پیروان اولیهٔ پیامبر اکرم، اینها مسائلی بود که مورد بحث دانشمندان و اندیشمندان قرار می‌گرفت.

اندک‌اندک این مسئله در میان پژوهشگران و اندیشمندان مسلم شد که افرادی که مایلند به اساس ذات و ماهیت دین اسلام پی ببرند و علوم اسلامی را فراگیرند می‌بایستی مدتی در این زمینه کوشش کنند و تمام روایات و شاخه‌های گوناگون مربوط به این دین مبین را مطالعه کنند. این پژوهش و جست‌وجو در زمینهٔ دانش مذهبی علم نامیده شد و کسی که به دنبال این علم رفت و در آن تبحر کامل یافت عالم اسلامی نامیده می‌شد و جمع این افراد را علما می‌خواندند.

راه و روشهایی که اسلام با کمک آنها شکوفا و کامل گردید متفاوت بود ولی همهٔ آنها با یکدیگر ارتباط داشتند. نخستین مسئله‌ای که در آغاز در این زمینه پدیدار شد مسئلهٔ کسب قدرت بود. تعالیم پیامبر اکرم مبنی بر آن بود که جامعهٔ مسلمانان می‌بایستی به راه و روش و معیارهای اشاره‌شده در قرآن مجید زیست کند. اکنون ببینیم که در چنین اجتماعی چه کسی باید رهبری را بر عهده گیرد و قدرت او تا چه میزان باید گسترش داشته باشد؟ نیمهٔ قرن اولیهٔ حیات اسلام با چنین سؤالی روبه‌رو بود و سرانجام به نوعی آن را پاسخ گفتند، به طریقی که لااقل مشکلی پیش نیاید.

مردم از هم می‌پرسیدند آیا جانشین حضرت محمد (ص) باید خلیفه باشد یا امام، و احراز مقام این امام یا خلیفه برای هر مسلمانی میسر است یا فقط باید مخصوص دوستان پیامبر اکرم باشد، یا افراد خانواده‌اش؟ اگر خلیفه باید جانشین پیامبر اکرم گردد او را چگونه باید انتخاب کرد؟ فعالیت و قدرت او تا چه میزانی باید محدود باشد؟ اگر این خلیفه یا جانشین به صورت ناشایسته یا غیرعادلانه رفتار کرد آیا باید باز هم از او پیروی کرد یا اصولاً می‌بایستی آن را از آن مقام بر کنار نمود؟

شیوهٔ پاسخ دادن به این پرسشها جنبهٔ جدی به خود گرفت. عدهٔ زیادی اظهار داشتند که همهٔ مسلمانان باید با هم متحد باشند و با یکدیگر در صلح و صفا زندگی کنند و هر آنچه تا آن زمان اتفاق افتاده بپذیرند، این عده را بعدها سنّی خواندند. این سنّی‌ها تمام چهار خلیفهٔ اولیه را به رسمیت شناختند و قانونی دانستند و اظهار داشتند اینان به راه صحیح گام برداشته‌اند بنابراین خلفای راشدین نامیده شدند.

سنّی‌ها اظهار می‌داشتند امکان دارد خلفای بعدی عادلانه رفتار نکنند ولی تا زمانی که خلاف فرامین اساسی خداوند گام بر نداشته‌اند باید قانونی شمرده شوند. شواهدی در دست است که بعدها خلفای بنی‌امیه ادعا کردند که آنها نه تنها جانشین پیامبر و رهبر جامعهٔ مسلمین هستند بلکه نماینده خداوند بر روی زمین بوده و این حق را دارند که قوانین الهی را تعبیر و تفسیر نمایند. فرقهٔ سنّی اندک‌اندک که کامل‌تر و شکوفاتر شد اظهار داشت خلیفه نه بسان پیامبر است و نه مفسر و تعبیرکنندهٔ ایمان و قوانین الهی، بلکه رهبری است که وظیفه‌اش آن است که صلح و عدالت را در جامعه برقرار سازد، برای اجرای این وظیفه و مسئولیت خطیر او باید به اندازهٔ کافی با تقوی و با ایمان باشد و اطلاعات وسیعی در زمینهٔ قوانین مذهبی داشته باشد. به طور کلی این

مسئله در میان اکثر مردمان شایع شد که خلیفه باید از نسل خاندان قریش باشد، خاندانی که پیامبر اکرم به آن تعلق داشت.

آنها که مخالف دستهٔ اول بودند اندک‌اندک برای خود یک تئوری در زمینهٔ قانونی بودن مقام خلافت وضع نمودند. این افراد که در آغاز عبادیان نامیده می‌شدند اظهار داشتند یک امام (رهبر) نمی‌بایستی در تمام دوران امام تلقی شود بلکه هر مسلمانی صرف‌نظر از خانواده و تبارش می‌تواند امام شود. چنین امامی باید از طرف جامعهٔ مسلمانان برگزیده شود. او می‌بایستی اعمال و رفتارش طبق قوانینی باشد که از قرآن و حدیث استخراج می‌شود، و چنانچه وی غیرعادلانه رفتار کرد می‌بایستی کنار گذاشته شود. بعداً جنبش دیگری پیدا شد به‌نام شیعه. این شیعیان سه خلیفهٔ اول را قانونی نمی‌دانستند، بلکه عقیده داشتند حضرت علی بن ابیطالب (ع) تنها جانشین قانونی پیامبر بوده است که توسط شخص وی به عنوان امام برگزیده شده بود. با تمام این احوال این شیعیان در میان خود نیز اختلاف عقیده داشتند، این اختلاف بیشتر در زمینهٔ جانشین یا جانشینان حضرت علی (ع) و حیطهٔ اقتدار امامها بود. نظرات فرقهٔ زیدی بیشتر به عقاید سنّی‌ها نزدیک بود. آنها بر این باور بودند که فرزندان حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه می‌توانند به عنوان امام برگزیده شوند مشروط بر آنکه دانش لازم و تقوای لازم را داشته باشند و این نیرو را نیز صاحب باشند که بتوانند در برابر ظلم ایستادگی نمایند. بدین‌ترتیب یک سلسلهٔ زنجیروار امام می‌تواند به وجود بیاید که یکی پس از دیگری به امامت برسد، این افراد عقیده نداشتند که امام قدرت و شخصیتی فراتر از یک انسان معمولی دارد.

دو جنبش دیگر شیعه نیز به وجود آمد که باورهای دیگری داشتند و از این دسته هم فراتر رفتند، اینان عقیده داشتند که امامت به وسیلهٔ رهبر همان زمان یعنی رهبر موجود تعیین می‌شود، مثلاً امامی را که پیامبر اکرم تعیین کند تنها شخص ذی‌صلاحیتی است که می‌تواند قوانین الهی و معنوی را بدرستی تفسیر و تعبیر نماید.

یکی از این دو فرقه که می‌رفت بیشترین پیروان را جذب خود نماید بر این باور بود که امامت می‌بایستی از اولادان علی (ع) یکی پس از دیگری ادامه پیدا کند، بدین معنا که فرزندان علی باید امام شوند و سپس این امامت را به فرزندان خود منتقل کنند تا آن که به نفر دوازدهم برسد. این افراد به شیعهٔ اثنی‌عشری یا دوازده‌امامی مشهور بودند و می‌گفتند امام دوازدهم از نظرها غایب شده است.

از آنجا که جهان نمی‌تواند بدون امام به زیست خود ادامه دهد آنها اظهار می‌داشتند که امام دوازدهم وفات نیافته بلکه هنوز در غیبت زندگی می‌کند و او در حقیقت اکنون غایب است. امام دوازدهم در آغاز توسط چند میانجی با مسلمانان تماس گرفت و به‌اصطلاح خود را ظاهر ساخت (غیبت صغری) پس از آن از نظرها غایب شد و دیگر دیده نشد (غیبت کبری). اکنون تمام این پیروان در انتظار بازگشت و ظهور وی هستند تا سلطنت عدل الهی را در جهان برقرار کند.

فرقهٔ دیگر یعنی اسماعیلیه نیز بر این باور بودند که امام، مفسر لغزش‌ناپذیر قوانین الهی و حقیقت است، ولی اینان می‌گفتند امام‌های غیر غایب فقط هفت نفر بودند و در هفتمین امام یعنی محمدبن اسماعیل این زنجیره به پایان می‌رسد. اینان به هفت امامی معروف بودند ـ پاره‌ای از این افراد اظهار می‌داشتند علت هفت امامی بودن آنان این است که خلفای فاطمی، خود ادعای امامت کردند.

این عقاید و آرای مختلف در زمینهٔ امامت و خلافت به عوامل گوناگونی بستگی داشته است که بیشتر آنها مربوط به شیوهٔ حکومتی وضع جامعهٔ آن دوران بوده است. هر دو فرقهٔ عبادیان و زیدی‌ها مردمانی بودند که از سازمان اجتماعی اسلامی حاکم آن زمان رانده شده بودند، زیرا آنان بر آن باور بودند که فرمانروایان وقت عدالت را اجرا نمی‌کنند. هر دوی این فرقه خواهان رهبرانی بودند که قوانین الهی را به خواست آنها تعبیر و تفسیر نمایند و در عین حال قدرتش او را فریب ندهد و دست به کارهای غیر عادلانه نزند. از سوی دیگر سنّی‌ها، شیعیان دوازده‌امامی و اسماعیلیان همهٔ خواستشان این بود که شخصی فرمانروایی را به دست بگیرد که هم قوانین را تفسیر کند و هم بتواند نظم جامعه را برقرار سازد؛ حقیقت امر این بود که در آن دوران بمحض آنکه مدت کوتاهی از فرمانروایی و رهبری خلیفه یا امام سپری می‌شد یک جدایی بالفعل بین کسانی که قانون در دستشان بود (برای سنّی‌ها علما، برای شیعه‌ها امام غایب) و کسانی که شمشیر در دست داشتند و مجری نظم و انظباط بودند پدیدار می‌شد.

قدرت و عدالت پروردگار

یکی از جنبه‌های قدرت و فرمانروایی انسان انعکاسی از قدرت و ذات خداوند بود؛ آنگونه که در قرآن مجید اشاره شده بود: این سؤال پیش آمده بود که ذات خداوند از چیست و با نوع بشر

چگونه رفتار می‌کند و نیز وحدت و شیوهٔ عدالتش چگونه است.

پروردگاری که در قرآن توصیف می‌شد برتر، ماورا و متعال بود و نیز واحد و یکتا، ولی قرآن در عین حال طوری از وی صحبت می‌کرد که دارای صفات گوناگون بود مانند اراده، دانش، شنوایی، بینایی و سخن گفتن و در واقع خود قرآن کلام اوست. چگونه می‌شود وجودی را که دارای صفات گوناگون است با وحدت پروردگار آشتی داد؟ مخصوصاً چگونه می‌توان صفات یادشده را که در عین حال صفات انسانی هستند به وجودی نسبت داد که فاصله‌اش با انسان بی‌نهایت است؟ رابطهٔ قرآن با خداوند چیست؟

آیا می‌توان آن را کلام خداوند دانست بدون آنکه در نظر بگیریم در اینجا صفت سخن گفتن مخلوق خود او را به او داده‌ایم؟ اینها که بر شمردیم پرسشها و مسائلی هستند که در تمام مذاهبی که اعتقاد به خداوندی متعال دارند و می‌گویند خداوند خویشتن را به نوعی از شکل انسان نشان می‌دهد وجود دارد و آنها را زیر سؤال می‌برد.

برای مسیحیان این ارتباط خدا و انسان توسط یک فرد انسانی صورت گرفت، و پرسشهایی که در این زمینه پیش می‌آمد (در قرون اولیه) چگونگی ارتباط این شخص با خداوند بود. برای مسلمانان چنان ارتباطی از راه یک کتاب صورت گرفت و پرسشهایی که پیش می‌آمد در زمینهٔ ذات و ماهیت همین کتاب بود.

مسئلهٔ ذات خداوندی و چگونگی آن از نظر منطقی باید از شیوهٔ رفتارش با انسانها آشکار گردد. در آن دوران هر شخصی که قرآن را می‌خواند یا از قاریان می‌شنید دو موضوع مهم برایش مسلم می‌گشت، اول آنکه خداوند قادر مطلق و دانای مطلق است، ولی در عین حال انسان به طریقی مسئول اعمال خویش است و در روز رستاخیز از وی سؤال و جواب خواهد شد. اکنون این دو نکته مهم را چگونه می‌توان با هم سازش داد؟ که هم همه‌چیز به ارادهٔ خداوند است و هم اینکه انسان برای کرده‌اش باید جواب پس بدهد. بار دیگر باید اشاره کرد که این مشکلی است که در تمام مذاهب موحد (یکتاپرست) وجود دارد، اگر خداوند قادر مطلق است چرا و چگونه به شیطان اجازهٔ فعالیت می‌دهد؟

از سوی دیگر چرا و چگونه خداوند با عدالت مطلق خویش انسانها را برای اعمال ناپسندشان کیفر می‌دهد. به زبان دیگر چنین می‌شود بیان کرد: آیا انسان به انجام دادن کارهای مطابق میلش آزاد است؟ یا اینکه خیر همهٔ این اعمال که انجام می‌دهد به ارادهٔ خداوند است؟ اگر

او آزاد نیست پس آیا سزاوار است که خداوند از او بازخواست کند؟ حال اگر آزاد است و دست آخر از طرف خداوند بازخواست می‌شود آیا این بازخواست و کیفر دادن پیرو قوانین و اصول عدالتی است که او تاکنون شناخته و با آن آشنا بوده است. اگر چنین است آیا اصول و قوانینی وجود ندارد که اعمال خداوند طبق آن اجرا شود، اگر هست آیا می‌توان خداوند را قادر مطلق نامید؟ مسلمانان چگونه مورد بازخواست و قضاوت قرار خواهند گرفت، آیا تنها طبق ایمانی که دارند، یا همان ایمان که در عین حال به طور شفاهی نیز کلماتی بیان می‌کنند (نماز)، یا اصولاً به وسیلهٔ اعمال نیک.

چنین مطالب و موضوعاتی در قرآن مجید به طور ضمنی مطرح شده و در حقیقت به آنها اشاره‌ای می‌شود و هر کس که به طور جدی این کتاب مقدس را مطالعه بکند در برابر پاسخهایش به تفکر می‌پردازد. ولی اگر به شیوهٔ تفکر علمی به این مسائل بپردازند نظریه‌ای پیدا می‌شود، که بنا به آن اصولاً هر دانشی با خرد و استدلال بشری می‌تواند پرسشها را پاسخ گوید مشروط بر آنکه چنین استدلالی از قوانین معینی پیروی کند.

نظریهٔ اشاره شده که در آن اعتقاد به خرد و استدلال نام گرفت اندک اندک شامل حال زندگی معنوی و خردمندانهٔ مردمی شد که قرآن در آنجا گسترش یافته و نفوذ کرده بود، که از آن جمله سرزمین حجاز را می‌توان نام برد. شواهد و آثاری در دست است که نشان می‌دهد حتی در خود قرآن مجید نیز منطق استدلالی وجود دارد.

با این ترتیب جای شگفتی نیست که مشاهده کنیم در اواخر نخستین قرن اسلامی که برابر می‌شود با قرن هفتم میلادی شواهد و مدارک متقنی نشان می‌دهد که قرآن در سرزمینهای حجاز، سوریه، و ایران به شیوهٔ علمی آموزش داده می‌شد. بدین‌ترتیب مکتبهای فکری در این زمینه پدیدار شد. بر طبق مدارک موجود از مکتبهای نخستین مکتبی بود که اظهار می‌داشت انسان در کار خود آزاد است و خودش سرنوشت خویش را تنظیم می‌کند. مکتب فکری دیگری بود که طبق آن انسان به‌هیچ‌وجه آزادی عمل ندارد و خداوند متعال نیز صفاتی ندارد که با انسان در آن شریک باشد.

در اواسط قرن دوم اسلامی (قرن هشتم میلادی) مکتب دیگری پدیدار شد که کامل‌تر بود، اندیشمندان این مکتب تمام مشکلات و پرسشها را مد نظر قرار می‌دادند. اما اینکه ما آنها را مکتب فکری می‌نامیم بدان معنا نیست که تمام افرادشان اندیشه و عقیدهٔ واحدی داشته‌اند یا

اینکه نسل بعدی این افکار و اندیشه‌ها را تکامل نداد.

از این مکتبهای فکری می‌توان معتزلی‌ها را نام برد (به معنای کسانی که خود را کنار می‌کشند). آنها بر این باور بودند که با استدلال و منطق استدلالی در زمینهٔ آنچه در قرآن آمده است می‌توان به حقیقت دست یافت. آنها از این راه به پاسخهایی در زمینهٔ آن پرسشها که در بالا مطرح کردیم، رسیدند. به اعتقاد آنها پروردگار عالم یکتاست. پروردگار عالم صفاتی ندارد که در ذات وی وجود داشته باشد. او صفات انسانی ندارد، و قرآن نمی‌تواند با کلام او گفته شده باشد، بنابراین باید به طریق دیگری آفریده شده باشد. خداوند عادل است و در نتیجه یک سلسله اصول عدالت را رعایت می‌کند، پس با این ترتیب نوع انسان آزاد است، زیرا بازخواست از انسانها برای اعمالی که در اجرای آن آزاد نبوده‌اند عادلانه نیست. اگر انسان در اعمال خود آزاد باشد و این اعمال بتواند مورد بازخواست و داوری قرار گیرد، پس ایمان بتنهایی کافی نیست بلکه باید اعمال نیک هم انجام داده شود یعنی اینها هر دو با هم باشند ـ عمل نیک به اضافهٔ ایمان. مسلمانی که به خاطر خطاهای بزرگ گنه‌کار می‌شود، نه می‌توان او را کافر نامید و نه مؤمن به تمام معنی، بلکه چنین مسلمانی حالتی دارد بین این دو.

ولی در همان زمان باز هم شیوهٔ تفکر دیگری پدیدار شد که با دید تازه‌ای به این مسائل و مشکلات نظر می‌انداخت مثلاً در مورد یافتن حقیقت از راه استدلال منطقی نظری بسیار محتاطانه داشت، این احتیاط از آن نظر بود که اندیشمندان این مکتب حدس می‌زدند امکان دارد این استدلال و به کار بردن منطق در میان عامهٔ مردم (توده) بی‌خطر نباشد. کسانی که پیرو این مکتب بودند اتحاد و پیوستگی خلق خدا را با یکدیگر بسیار مهمتر از سایر مسائل اصولی مذهبی می‌دانستند. در نظر ایشان کلام قرآن تنها اساس و پایهٔ محکم ایمان بود، و قرآن می‌بایستی تفسیر شود اما تا آنجا که تفسیر آن ضروری باشد و این تفسیر لازم است که رفتار و کردار پیامبر اکرم و اصحابش باشد، به زبان دیگر تفسیر باید طبق سنت انجام گیرد، همان گونه که روش چنین سنتی سینه‌به‌سینه به نسلهای بعدی منتقل شده است. شخصی که بیش از دیگران مسئول بنیانگذاری و شکل‌گیری این مکتب یا شیوهٔ تفکر بود احمدبن حنبل نام داشت (۷۸۰ ـ ۸۵۵ م.) که مورد زجر و جفای بسیار قرار گرفت. نتیجه‌ای که نسلهای بعد از این شیوه‌های تفکر گرفتند آن بود که اظهار داشتند بنا به تشریحات قرآن مجید و آنچه از سنت پیامبر اکرم شنیده شده است، خداوند قادر مطلق است و شیوهٔ عدالت وی بسان شیوهٔ عدالت انسانی نیست. از سوی

دیگر اگر قرآن صفاتی را به ذات پروردگار نسبت می‌دهد این صفات را باید به عنوان صفات آسمانی تلقی کرد نه با قیاس با صفات انسانی و نیز اصولاً به‌هیچ‌وجه نباید سؤال کرد که چگونه این صفات والا در ذات پروردگار جایگزین شده است. دیگر آنکه باید قبول کرد در میان این صفات آسمانی یکی هم تجلی قرآن مجید است. باید پذیرفت که قرآن کلام خداوند است زیرا خود قرآن چنین می‌گوید؛ و باید پذیرفت که قرآن آفریده نشده است یعنی مخلوق نیست زیرا «هیچ چیز مربوط به خداوند و از آن خداوند آفریده نشده و مخلوق نیست و قرآن هم از آن خداوند است.» بشر باید به ارادهٔ خداوند پاسخ دهد و واکنش نشان دهد و خاموش نباشد و این پاسخ از راه عمل و کردار و ایمان صورت می‌گیرد. ممکن است تصور اینکه خداوند داوری و بازخواستش به شیوهٔ مرموز است در نظر انسان خشن و ناخوشایند باشد ولی باید در نظر گرفت همین شیوهٔ خاص شیوه‌ای است که پروردگار عالم کائنات و جهان را براساس آن آفریده است، حتی اگر شیوهٔ داوری او شبیه شیوهٔ انسانی نباشد، هر اتفاقی که در تاریخ بشر رخ داده به ارادهٔ خداوند و به صلاح انسانها صورت گرفته است. با این سلسله اندیشه‌ها و طرز تفکر فلسفی فرقهٔ سنّی (سنت) به کمال رسید.

بحث و جدل بین پیروان سنت و پیروان ابن حنبل (که آنها را حنبلی می‌خواندند) تا مدتهای مدید به طول انجامید اما اندک‌اندک خط بحث و جدل تغییر یافت یعنی مطالب و موضوعات قبلی و حتی روش بحث و مجادله بین آنها تغییر شکل یافت. مدتها بعد اندیشمندان فرقهٔ معتزله بشدت و عمیقاً تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی قرار گرفتند، و رفته‌رفته اهمیت خود را در میان سنّی‌ها و جامعهٔ ایشان از دست دادند، اما نفوذ آنان در فرقهٔ شیعه و مکتبهای ایشان وارد شد و باقی‌ماند. بعدها متفکری پیدا شد که بسیار جدی و با شیوه‌ای آتشین از پیروان سنت دفاع می‌کرد و روش او هم در این زمینه استفاده از کلام بود و با این روش کلامی از افکار اهل سنت پشتیبانی می‌نمود. وی الاشعری نام داشت (۹۳۵ م.). وی می‌گفت قرآن را باید تحت‌اللفظی ترجمه و تفسیر کرد ولی در عین حال می‌توان همین تفسیر تحت‌اللفظی را با استدلال منطقی مورد بحث قرار داد یا لااقل تا حدی می‌توان این کار را کرد و بعد از آن حد باید هر چه هست را پذیرفت. شرحهایی که وی ارائه می‌داد بدین قرار بود: خدا یکی است. صفات او قسمتی از ذات خود اوست، این صفات خدا نیستند ولی غیر از خدا هم نیستند. در میان صفات خداوندی اینها را می‌توان نام برد: شنیدن، دیدن و سخن گفتن. اما این شنیدن و دیدن و گفتن مانند صفات آدمی

نیستند. این تئوری را باید پذیرفت «بدون پرسیدن چگونه» (بِلا کَیْفَ). خداوند علت مستقیم تمام وقایع و حرکاتی است که در کائنات رخ می‌دهد. خداوند به وسیلهٔ چیزی خارج از خودش محدود نمی‌شود. به هنگام بروز یک فعل، عمل و یا کرداری خداوند نیروی آن حرکت را به انسان عطا می‌کند. خداوند اراده می‌کند که هم خوبی و هم بدی را و به زبان دیگر خیر و شر را در جهان بیافریند. مناسبترین پاسخ و واکنش انسان نسبت به خداوند داشتن ایمان به ذات اوست، اگر انسان ایمان داشته باشد حتی کاری انجام ندهد هنوز هم می‌توان او را مؤمن دانست، و پیامبر اکرم در روز رستاخیز از چنین فردی شفاعت خواهد کرد.

در اندیشه‌های اَشعَری تأکید مهم و فراوانی بر عدم جدل و مخاصمه با مذهب آورده شده است، از سوی دیگر وی تأکید ورزیده است که فرمان امام یا خلیفه را بی چون و چرا باید پذیرفت و هرگز نباید به زبان خلیفه یا امام با اسلحه قیام کرد. ولی اختلاف عقیدهٔ فراوانی در این زمینه پیدا شد مثلاً در زمینهٔ ترجمهٔ تحت‌اللفظی قرآن، و نیز در مورد تفسیر دقیق این جملهٔ اشعری که می‌گوید قرآن «آفریده نشده است»، آیا این چه معنایی دارد. آیا منظور وی متن خود قرآن بوده است یا انتقال متون قرآن به انسان، و نیز در مورد لزوم فعالیت مؤمن و همچنین ایمان او. با تمام این احوال باید گفت این پرسشها و مباحثات به طور جدی در میان جامعهٔ سنّی‌ها اختلاف و جدالی به وجود نیاورد.

شریعت

بجز اشارات ضمنی که در قرآن صورت گرفته به طور کلی نظام و اصولی در آن ذکر نشده است، ولی همین کتاب مقدس به انسانها می‌گوید که خداوند از آنها چه می‌خواهد و آنها چه باید بکنند. قبل از هر چیز قرآن مظهر ارادهٔ خداوندی است یعنی پروردگار اراده و خواست خود را در آن به انسان نشان می‌دهد: انسانها چه باید بکنند تا پروردگار را خشنود سازند، و این آدمیان در روز رستاخیز چگونه داوری خواهند شد. در عین حال قرآن شامل فرامین و دستورات مشخص است، مثلاً در مورد زناشویی، یا در مورد تقسیم اموال یک مسلمان پس از مرگش، ولی این فرامین محدودند و قسمت اعظم کتاب مقدس شامل تشریح خواست خداوند است و این خواست به صورت اصول کلی تنظیم شده است. فرامین و اصول قرآن شامل آن است که

می‌گوید انسانها چگونه باید پروردگار خود را عبادت کنند و چگونه باید با یکدیگر برخورد و رفتار کنند، باید در نظر داشت که دستورات مربوط به عبادت خداوند جنبهٔ اجتماعی دارد، و اعمال خیر و اجرای عدالت نیز چیزی است که به سوی خدا باز می‌گردد، پس هر دو در اصل یکی هستند.

تفکر و مطالعه بر روی قرآن و نیز اعمال عبادی مسلمانان در همان اجتماع نخستین اندک اندک به این نتیجه رسید که مسلمانان باید تعهداتی را بر عهده گیرند، اجرای این تعهدات و الزامات «ستونهای اسلام» نامیده شد. این ستونها در درجهٔ اول ذکر لا إلهَ إلّا اَللّه، مُحمداً رَسولَ اللّه» بود. در درجهٔ دوم اقامهٔ نماز بود و این نماز عبارت بود از تکرار کلماتی معین طی دفعاتی چند در خلال روزدر حالی‌که بدن مسلمان در خلال ادای این کلمات حالات گوناگونی به خود می‌گرفت. نماز می‌بایستی ۵ بار در روز اجرا شود. پس از آن ستونهای دیگر عبارت بودند از دادن خمس و زکات به بیت المال یا افراد مستحق. پس از آن مسئله روزه‌داری پیش می‌آمد که در خلال ماه مبارک رمضان می‌بایستی از خوردن و آشامیدن در طول روز خودداری کرد، از طلوع خورشید تا غروب آن و این ماه با یک عید پایان می‌یافت. پس از آن مسئلهٔ حج پیش می‌آمد که عبارت بود از زیارت شهر مکه در وقت معینی از سال که در خلال آن یک سلسله شعایر و اعمالی انجام می‌شد. زیارت حج نیز به یک عید ختم می‌شد که تمام جامعه مسلمانان در این عید شرکت می‌کردند. گذشته از همهٔ این اعمال وظیفهٔ کلی دیگری نیز برای مسلمانان پیش می‌آمد که آن جهاد در راه خداوند بود، جهاد عبارت بود از شرکت تمام مسلمانان در جنگی‌که بر ضد اسلام صورت می‌گیرد یا در جنگی که برای توسعهٔ اسلام ضروری می‌شود. ولی از همان آغاز کار گذشته از یک توافق کلی در زمینهٔ اجرای مراسم عبادی مسائل دیگری نیز به میان آمد که گویی توافق‌های دیگری نیز لازم بود. از یک‌سو مسلمانانی بودند که احکام قرآن را بسیار جدی می‌گرفتند و بر این باور بودند که قرآن حاوی اشارات و نکاتی است که برای سراسر زندگی انسان ضروری خواهد بود، از آنجا که تمام اعمال آدمیان در دیدهٔ خداوند دارای اهمیت است پس در روز جزا همهٔ آنها به حساب خواهد آمد. از سوی دیگر مسئلهٔ رهبری جامعه و به زبان دیگر حاکم و فرمانروا پیش می‌آمد، فرمانروا با کارگزارانش که می‌بایستی تصمیمات لازم را در مورد مشکلات جامعهٔ مسلمانان اتخاذ کرده و آن را بموقع به اجرا بگذارند، در عین حال نباید از فرامین قرآن تخطی کنند. این دو مسئله با هم در تضاد بود.

در دوران خلفای اولیهٔ بنی‌امیه دو فرآیند صورت گرفت. فرمانروا معاونان و کارگزارانش را تعیین نمود و سپس یک قاضی را به مقام قضاوت منصوب نمود، این قاضی وظیفه داشت که عدالت را برقرار کند و راجع به اختلافات تصمیم بگیرد و ناگزیر بود آداب و رسوم گوناگون و عرف هر ناحیه‌ای را هم در این قضاوتها در نظر بگیرد. در همان زمان عده‌ای از مسلمانان متعصب کوشیدند تمام اعمال افراد جامعه را دقیقاً مطابق با فرامین شرع انطباق دهند. برای اجرای این کار آنها مجبور بودند برای هر عملی از کلام قرآن استفاده کرده آن را تفسیر کنند در عین حال از حدیث نیز استفاده نمایند. چنان‌که اشاره شد حدیث عبارت بود از خاطراتی از اعمال و رفتار و گفتار پیامبر اکرم که سینه‌به‌سینه نقل شده بود.

دو فرآیند اشاره شده به طور کلی زیاد با هم تفاوت نداشتند: خلیفه، فرمانروا یا قاضی بی‌شک می‌توانستند آداب و رسوم موجود را تحت شرایط اسلامی جرح و تعدیل کنند؛ دانشمندان نیز قادر بودند آداب و رسوم موروثی جامعهٔ خود را به طریقی در اندیشه‌های نو وارد نمایند. ولی در مراحل اولیه این دو فرآیند تا مدتی از یکدیگر جدا بودند. برای ایجاد و برقراری امپراتوری اسلامی، آداب و رسوم و قوانین هر ناحیه‌ای، می‌بایستی با ناحیهٔ دیگر تفاوت داشته و مخصوص به خود همان ناحیه باشد. دانشمندان و اندیشمندان در شهرها و نواحی گوناگون پراکنده شدند: مکه، مدینه، کوفه، بصره و شهرهای سوریه. هر یک از این دانشمندان سلیقه و شیوهٔ فکری خاص خود را داشتند که همراه با محفوظات و خاطرات و شنیده‌های خود از گذشته، آنها را به جامعه بازتاب می‌دادند و در این کار نیازهای آن ناحیهٔ بخصوص را نیز در نظر می‌گرفتند و البته این با رضایت مردم ناحیه بود، این فرآیند را اجماع نام نهادند.

با ظهور خاندان عباسیان در اواسط قرن دوم اسلامی (قرن هشتم میلادی) وضعیت اشاره‌شده تغییر کرد. در این دوران یک دولت مرکزی شکل گرفته بود که امور حکومتی را با راه و روش بوروکراسی اداره می‌کرد. این مسئله ایجاب می‌کرد که تمام نواحی در اجرای امور روزمرهٔ خود بویژه در مسائل حقوقی تابع مرکز باشند و تمام قوانین و مقررات بی‌چون و چرا و پیرو تعالیم و مقررات اسلامی انجام گیرد. این بود که دو فرآیند اشاره‌شده به یکدیگر نزدیکتر شدند و آن جدایی از میان رفت. قاضی در کار خود استقلال یافت و لااقل از نظر تئوری مستقل از قوهٔ مجریه عمل می‌کرد و فتوای او طبق تعالیم مذهبی بود. بدین‌ترتیب ضرورت ایجاب می‌کرد که یک توافق کلی بین مجامع و صاحب‌نظران در مورد اجرای عملی قوانین و اشارات ضمنی قرآن

به وجود آید. در این زمینه مسائلی که اهمیت فراوان داشتند عبارت بودند از نص قرآن مجید، سنت پیامبر اکرم با استفاده از احادیث، نظر و عقیدهٔ کلی دانشمندان، شیوهٔ اجرای سنت در نواحی گوناگون. با وجود اهمیت فراوانی که به مسائل یادشده می‌دادند باز هم در مورد ارتباط آنها با یکدیگر توافق کامل حاصل نشده بود. دانشمندان نظرهای گوناگونی ابراز می‌داشتند: ابوحَنیفه (۶۹۹ ـ ۷۶۷ م.) بر این باور بود که باید استدلال و داوری فردی را در این موارد پر اهمیت شمرد: مثلاً شیوهٔ مالِک (۷۱۵ ـ ۷۹۵ م.) را در مدینه مورد تأیید قرار می‌داد.

گام قاطع و مؤثر در زمینهٔ تشریح رابطه بین تصمیمات گوناگون قانونی را اَلشافعی (۷۶۷ ـ ۸۳۰ م.) برداشت. وی اظهار می‌داشت که قرآن مجید کلام خداوند است. قرآن اراده و دستور خداوند را هم در زمینهٔ اصول کلی دین و هم در زمینهٔ فروع بیان می‌دارد، مثلاً در زمینه‌های: نماز، صدقه دادن، خمس و زکات، روزه‌داری، زیارت حج، امتناع از زنا و نوشیدن شراب و گوشت خوک، دستوراتی به ما می‌دهد. به همین ترتیب اجرای سنت پیامبر اکرم که در احادیث ضبط شده، در نظر وی اهمیت فراوان داشت. شافعی اظهار می‌داشت سنت پیامبر اکرم در حقیقت تجلی ارادهٔ خداوند است و این مسئله در آیات قرآن ذکر شده است:«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پروردگار و رسول او را اطاعت کنید.»(۲) رفتار و گفتار پیامبر اکرم، خود اشاراتی از قرآن بود، این رفتار و گفتار در مواردی که قرآن مجید خاموش بود، می‌توانست راهنمای مسلمانان باشد. بنا به عقیدهٔ شافعی قرآن و سنت هر دو به اندازهٔ هم لغزش‌ناپذیر و منزه از خطا بودند. نه سنت می‌توانست ناسخ قرآن باشد و نه قرآن ناسخ سنت. در واقع سنت و قرآن مغایر هم نبودند، اگر هم تناقض ظاهری مشاهده می‌شد، براحتی امکان آشتی آنها وجود داشت بدین‌ترتیب که مثلاً در آیات دیگری مسئلهٔ تناقض اصلاح می‌شد و یا آنکه کلام دیگری از پیامبر اکرم، گفتهٔ قبلی را نسخ می‌نمود.(۳)

به هر حال هر چه قدر هم ارادهٔ خداوند و دستوراتش در قرآن و احادیث آشکار و صریح بیان شده باشند، باز هم مسئلهٔ تفسیر و تعبیر این فرامین و وفق دادن آنها با موقعیتهای جدید، زیر سؤال می‌رفت. شافعی بر این باور بود که تنها روش اجتناب از خطا برای یک مؤمن عادی آن است که مسئلهٔ خود را به عالمان مذهبی (علما) عرضه دارد و از آنها بخواهد که با استدلال خویش وی را رهنمون شوند و راهنمایی آنها را نیز با رعایت محدودیت‌ها به انجام رساند. هنگامی‌که در امور و مسائل مذهبی در یک موقعیت جدید اشکالی پیش آید، افراد ذی‌صلاحیت

(علما) باید از راه قیاس مسئلهٔ را حل و فصل کنند: بدین‌معنی که عناصری از موقعیت جدید استخراج کنند که مشابه با عناصری از موقعیتهای قدیمی و سنتهای گذشته باشد و سپس مشاهده کنند که مسئلهٔ مزبور در گذشته به چه ترتیبی حل و فصل و رجوع شده، آنگاه مسئله مزبور را در موقعیت جدید بنا به تشخیص و استدلال خویش، حل و فصل نمایند. چنین شیوهٔ استدلالی را اتحاد می‌نامیدند و بر این نظر بودند که توجیه و صحت آن نیز در حدیث یافت می‌شود که چنین گفته است: «علماء از میراث پیامبر اکرم برخوردارند و هرگاه در مورد حل مشکل و مسئله‌ای بین اجماع علما وحدت نظر پیدا شد لاجرم آن راه حل، حقیقتی است غیرقابل‌تردید.»(۳)

شافعی این روش را شخصاً بدین‌گونه بیان داشت: «زمانی که جامعهٔ مسلمین بطور کلی و متفقاً بر روی مسئله‌ای توافق حاصل کردند، بحث و جدل بر روی آن برای همیشه پایان می‌یابد (پرونده‌اش بسته می‌شود)، و این جریان طبق حدیثی است که می‌گوید:«اگر جامعهٔ مسلمین در مورد معنای آیه‌ای از قرآن اتفاق‌نظر داشتند، آن نظر صحیح است و بهمین ترتیب در مورد سنت و قیاس.» اما بعدها شاگردان و پیروان شافعی، این اصل را اندکی تغییر داده اظهار داشتند: «در این زمینه تنها اجماع ذی‌صلاحیت عبارت از جمع افرادی است که مجتهد بوده و عالم باشند تا بتوانند متفقاً در مورد مسئله‌ای خاص فتوا دهند.»

شافعی در پایان کار، برای اصول و تفسیراتی که ذکر کرد تبصره‌ای نیز افزود و این تبصره تقریباً از جانب همگان پذیرفته شد. تبصره بدین قرار بود: «کسانی که قرآن و سنت را تفسیر می‌کنند حتماً باید بر زبان عربی تسلط داشته باشند. شافعی در این زمینه از خود قرآن آیه‌ای ارائه داد که چنین می‌گوید: «ما قرآنی به زبان عربی به تو عرضه داشتیم... زبان عربی شفاف.»(۴) به باور شافعی هر مسلمانی باید عربی بیاموزد، لااقل تا میزانی که بتواند شهادتین را ادا کند و قرآن بخواند و بگوید «اللّهُ أکبر» اما یک عالم روحانی باید بیش از اینها عربی بداند.

زمانی که تمام اصول اشاره‌شده بر همگان عرضه شد و مورد قبول واقع شد، لازم آمد که تمام قوانین مذهبی و اخلاقی را با آن تطابق دهند و تدوین کنند. این فرآیند را فقه نامیدند و حاصل آن را هم شریعت خواندند. اندک‌اندک تعدادی مکتب قانونی (قانون مذهبی) شکل گرفت که آنها را فرقه یا مذهب نام دادند و نام آنها را از بانیان اولیهٔ آن گرفتند: مثلاً فرقهٔ حَنفی که بنیانگذار آن ابوحنیفه بود یا فرقهٔ مالکی از نام مالک، یا فرقهٔ شافعی از نام الشافعی و فرقهٔ حَنبلی

از نام ابن‌حَنبل و چند فرقهٔ دیگر که دوامی نیافتند. این فرقه‌ها در مواردی در تفسیر قوانین و اصول مذهبی با یکدیگر اختلاف داشتند، و نیز در قیاس حدیث که در کجا باید به چه نحوی تفسیر شود و نیز در حدود اجتهاد. مختصر آنکه به زبان خودشان در اُصولُ‌الفِقه و قیاس حدیث، آرای متفاوت داشتند.

تمامی چهار فرقهٔ یادشده در جامعهٔ سنی قرار داشتند. سایر گروههای مسلمان نظام‌های قانونی و اخلاقی مخصوص به خود را داشتند. فرقه‌های عبادی و زیدی آن‌قدرها نظامشان با مکتب سنّی تفاوت نداشت، ولی شیعه‌های اثنی عشری (دوازده امامی) نظام و اصولشان به روشهای دیگری بود، مثلاً آنها می‌گفتند اجماع علما در جامعهٔ مسلمانان فقط زمانی دارای اعتبار است که امام هم در آن شرکت کند. از سوی دیگر در اصول قوانینشان نیز تفاوتهای مهمی با اصول قوانین سنّی‌ها مشاهده می‌شد.

با آنکه اصول شریعت بیشتر جنبهٔ تئوری داشت، در کشورها و جوامع اسلامی، حق آموزش، تفسیر و تعلیم، و اجرای این اصول حق علما بود. از آنجا که علما محافظ و مجری معیارهای جامعهٔ مسلمانان به حساب می‌آمدند، آنها می‌توانستند ـ لااقل تا اندازه‌ای ـ در کار حاکمان دخالت کرده و برای آنها حد و حدودی قائل شوند، یا دست کم آنها را ارشاد و راهنمایی کنند، و نیز علما می‌توانستند سخنگوی جامعهٔ مسلمانان باشند، بویژه در نواحی شهری. به طور کلی علما می‌کوشیدند که خود را دور از فرمانروایان نگه دارند و از تودهٔ مردم نیز فاصله بگیرند، زیرا آنها خود را رهبر روحانی و معنوی می‌دانستند و ظاهراً نه با منافع مادی فرمانروایان شریک می‌شدند و نه به هوسها و خواهشهای جامعه تن در می‌دادند.

سنت‌های پیامبر اکرم

در خلال سه قرن اولیهٔ حیات اسلام اوضاع سیاسی و مذهبی به گونه‌ای بود که به مسئله حدیث اهمیت فراوان داده می‌شد. حدیث خود یکی از پایه‌های قوانین اسلامی به شمار می‌آمد. با این‌همه باید در نظر گرفت که رابطهٔ حدیث با تئوریها و قوانین مذهبی مسئله‌ای بود بسیار بغرنج و پیچیده. کارگزاران مذهبی نه فقط حدیث را در حل و فصل امور به کار می‌بردند بلکه اصولاً سنت‌ها را نیز به طور جدی مدنظر قرار می‌دادند، این توجه به سنت‌ها باعث شکل‌گیری علم

مذهبی دیگری شد که آن را«انتقاد و پژوهش در حدیث نام دادند.» در این زمینه پژوهشگران مطالعه می‌کردند که تشخیص دهند کدام حدیث معتبر است و کدام حدیث مشکوک یا اصولاً بی‌پایه و اساس.

باید در نظر داشت که از همان آغاز کار جامعه‌ای که در اطراف پیامبر اکرم شکل گرفت یک شیوه و نظام رفتاری معینی داشت که آن را سنت نام نهادند. شکل‌گیری این سنت با کمک اجماع مسلمانان صورت می‌گرفت. در عین حال در این اجماع افرادی پیدا شدند که کوشیدند سنت پیامبراکرم یعنی آنچه پیامبر گفته است و انجام داده است را حفظ کرده و از آن محافظت نمایند. اینها اصحاب پیامبر اکرم بودند و این اصحاب یا صحابه گفته‌ها و کرده‌های پیامبر را به خاطر می‌سپردند و به نسل بعدی منتقل می‌ساختند. این سابقهٔ رفتار و گفتار پیامبر یعنی حدیث از همان آغاز کار نه فقط شفاهاً از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شد بلکه به صورت کتبی نیز آنها را می‌نگاشتند. پاره‌ای از مسلمانان راستین با نظر شک و تردید به نوشته‌ها می‌نگریستند و اظهار می‌داشتند نگاشتن این مسائل فقط شایستهٔ کتاب مقدس (قرآن کریم) است، درحالی‌که پاره‌ای دیگر از مسلمانان این نگارش را تشویق می‌کردند. در پایان دوران بنی‌امیه بسیاری از این حدیثها به صورت نوشتار درآمد.

ولی باید در نظر داشت که چنین فرآیندی به همین صورت پایان نیافت. هم سنت جامعهٔ مسلمانان و هم سوابق سنت پیامبر اکرم از زمانی تا زمان دیگر و از مکانی تا مکان دیگر کم و بیش تغییر یافت. خاطره‌ها در اذهان به ابهام و تاریکی گرایید، داستانهای مربوطه هنگام بازگویی دهان به دهان کم و بیش تغییر یافت، و تمام افرادی که سوابق را در ذهن و نوشته‌ها داشتند قابل اعتماد نبودند. در آغاز سنت جامعه بسیار مهمتر تلقی می‌شد ولی اندک‌اندک حقوقدانان و فقها تأکید بیشتری بر گفتار و رفتار پیامبر اکرم وارد کردند.حقوقدانان مذهبی بسیار مایل بودند که مقررات حقوقی را به نوعی به مقررات زمان پیامبر مربوط کنند. آن افرادی که با حکومت و قدرت و فرمانروایی سر و کار داشتند و می‌بایستی کارهای خود را به خداوند و قرآن ارتباط دهند می‌کوشیدند برای اثبات نظر خود به گفتار و شیوهٔ زندگی پیامبر اکرم استناد کنند. بدین‌ترتیب در خلال قرن دوم و سوم اسلامی (کم و بیش قرن هشتم و نهم میلادی) حجم گفتارهایی که به پیامبر نسبت داده می‌شد فوق‌العاده توسعه یافت. کسانی که این احادیث را به کار می‌گرفتند با خود حدیث، کار خویش را توجیه می‌کردند، در یکی از حدیثها آمده بود:

«آن سخنی که نیکو باشد از سخنان من است.» اما از همان دوران اولیه خطر چنین فرآیندی بر نکته دانان روشن شد، آنگاه شروع کردند این حدیثها را به نقد بکشند تا روشن شود کدام درست است و کدام نادرست. این شیوه در پایان قرن اول اسلامی آغاز شد و برای این کار عده‌ای کارشناس شروع کردند به مسافرت به دور و نزدیک در جست‌وجوی شاهدانی که خودشان شخصاً سنت و حدیثی را از والدین خویش یا از معلمان خویش شنیده باشند و این حدیث‌ها را زنجیروار پیگیری کنند تا به شاهدانی برسند که شخصاً از پیامبر اکرم یا اصحابشان دیده یا شنیده باشند. با این ترتیب مجموعهٔ احادیث در مکانهای مختلف شکل و حالت یکسانی گرفت.

به وسیلهٔ این پردازش که قسمتی خاطرات بود و قسمتی هم اختراع و ابداع، حدیث به شکلی درآمد که پابرجا و باقی ماند. هر حدیثی دو قسمت داشت، متنی که حاوی گفتار یا کردار پیامبر بود و در پاره‌ای اوقات ادعا می‌شد که همین گفتار پیامبر وحی از جانب خداوند بوده است؛ قسمت دوم حاوی زنجیره‌ای بود از شاهدان که هر شاهدی ذکر کرده بود حدیث را از چه کسی شنیده است و آن دیگری هم از کس دیگر و همین طور این زنجیره متصل می‌شد به پیامبر اکرم یا اصحابشان. باید در نظر داشت که امکان داشت هر دوی این قسمتها مورد شک و تردید قرار گیرد. امکان داشت که بگویند این متن اختراع دیگران است یا به شیوهٔ نادرستی به ذهن سپرده شده است؛ باز هم امکان داشت که لااقل در پاره‌ای موارد این زنجیره که به وجود پیامبر اکرم ختم می‌شد بر حسب ضرورت به وسیلهٔ حقوقدانان و فقها ابداع شده باشد. بدین‌ترتیب بود که علم نقد حدیث پیدا شد که به وسیلهٔ آن تشخیص دهند کدام درست و کدام نادرست است.

در این زمینه توجه اصلی دانشمندان نقد حدیث به اسناد معطوف گردید: لازم بود آنها اسنادی را بررسی کنند و ببینند که آیا امکان صحت تاریخ تولد، تاریخ مرگ، محل زندگی شاهدان در نسلهای مختلف و مکانهای مختلف وجود دارد یا خیر. آیا امکان دارد شخصی که در فلان جا و فلان تاریخ می‌زیسته پیامبر اکرم یا اصحابشان را ملاقات کرده باشد؟ و اصولاً آیا چنین شخصی می‌توانسته مورد اعتماد باشد؟ برای اجرای صحیح چنین کاری می‌بایستی افراد صاحب‌نظر اصولاً صحت خود سند را نیز مورد بررسی دقیق قرار دهند، یک کارشناس باتجربه می‌بایستی حس بی‌طرفی و داوری بسیار دقیقی داشته باشد.

با به کارگیری این معیارها و این فرمولها کارشناسان احادیث قادر بودند که این حدیثها را بر طبق قابلیت اعتماد و صحت آنها، درجه‌بندی کنند. دو دانشمند بزرگ روحانی یکی البخاری

(۸۱۰ ـ ۸۷۰ م.) و دیگری مسلِم (۸۱۸ ـ ۸۷۵ م.) هر یک مجموعه‌ای از احادیث گردآوری کردند؛ این دو نفر فقط احادیثی را جمع کردند که به صحت آنها اطمینان کامل داشتند بقیه را به کلی کنار گذاشتند. مجموعه‌های دیگر احادیث به وسیلهٔ دیگران آن قدر جدی و مطمئن تلقی نمی‌شد. شیعیان اصولاً مجموعهٔ دیگری از احادیث داشتند، این احادیث مربوط می‌شد به امامهایشان.

بسیاری از دانشمندان و پژوهشگران مغرب‌زمین و نیز عده‌ای از مسلمانان مدرن روشنفکر نظرشان در مورد احادیث از آن دو دانشمند مسلمان (بخاری و مسلم) مشکوک‌تر است یعنی اینکه بسیاری از این حدیثها را معتبر و درست نمی‌دانند، اینان بر این باورند که این احادیث بر طبق مقتضیات زمان و مکان به وسیلهٔ یک فرمانروا یا شخصیت‌های حقوقی ابداع شده است. البته این گفته بدان معنی نیست که در مورد نقشی که این احادیث در زمینهٔ تاریخ جامعهٔ اسلامی ایفا کرده‌اند و مخصوصاً اهمیت آن نقش، تردیدی به خود راه دهیم .مثلاً در نظر بیاورید در یک لحظهٔ بحران سیاسی هنگامی‌که دشمن به دروازهٔ شهر رسیده است فرمانروای اسلام از علما بخواهد که در مسجد شهر حدیثی از بخاری نقل کنند که طبق آن خداوند از بندگانش می‌خواهد مقاومت کنند یا جانفشانی نمایند، خود این مطلب اطمینان و قوت قلبی به مردم می‌داده است. به همین ترتیب بعدها فقها و کارشناسان حقوقی اندیشه‌های خود راکه برای خیر و صلاح جامعه سودمند می‌دانستند به حدیثی از گنجینهٔ بزرگ احادیث ارتباط می‌دادند، گنجینه‌ای که حتی بعد از بخاری و مسلم پدید آمده بود.

طریق تصوف

علوم مذهبی، قوانین اسلامی و سنت همه از قرآن مجید آغاز شد. شکوفایی و پایان آن نظام و انضباطی فراهم آورد که آن را محکم کرد. بجز این فرآیند، پابه‌پای آن مکتبهای فکری دیگری شکل گرفت که کم و بیش همین راه مذهبی را می‌رفتند و هدفشان آن بود که تمام مسلمانان را در یک راه متحد کنند.

یکی از این مکتبها تصوف بود، که واژهٔ صوفی و صوفی‌گری از آن منشعب می‌شود، امکان دارد که وجه‌تسمیهٔ این واژه از صوف به معنای پشم باشد که ظاهراً جامهٔ گروههای اولیهٔ این

مکتب فکری از آن بوده است، به عبارتی می‌توان آنها را پشمینه‌پوش نامید. در حال حاضر پژوهشگران به طور کلی بر این باورند که الهام اولیهٔ این گروه از قرآن مجید بوده است. یک صوفی مؤمن بر معانی قرآن تمرکز می‌کند و در این حال وجودش از اندیشهٔ عظمت خداوند مملو می‌شود و درمی‌یابد که تمام موجودات و مخلوقات متکی به ذات باری هستند. خداوند متعال و قادر مطلق کسانی را که به وی ایمان دارند رهنمون می‌شود. خداوند بزرگ در روی هر انسانی حاضر است و به وجود وی نزدیک. خداوند می‌فرماید: «ما به شما از رگ گردن نزدیکتر هستیم.» (نَحنُ اَقْرَب مِنکم مِنَ الحَبلِ الورِیْد ـ آیه قرآن مجید). قرآن مجید شامل مثالها و تصویرهای بسیار شفافی از نزدیکی خداوند به انسان است و نیز روشهایی را نشان می‌دهد که چگونه انسان می‌تواند با خداوند ارتباط برقرار کند. پیش از آنکه جهان آفریده شود خداوند با نوع بشر پیمانی بست (میثاق). خداوند از انسانها پرسید: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ انسانها پاسخ دادند: آری ما به این مسئله شهادت می‌دهیم.»(۵) ازسوی دیگر گفته‌اند که پیامبر اکرم در طول حیاتش سفری پر راز و رمز به انجام رسانید. نخست به اورشلیم سپس به آسمان رفت و در آنجا به وی اجازه داده شد تا در فاصله‌ای معین به پروردگار یکتا نزدیک شود و در لحظاتی چهرهٔ ذات پروردگار را مشاهده کند.

در تاریخ اسلام از همان آغاز دو فرآیند با هم رشد کرد و به هم گره خورد، در آن جنبشی به وجود آمد از پاکدامنی، اخلاص، دعا خواندن به هدف تزکیهٔ نفس، چشم پوشی از وابستگی به دنیا و مسائل دنیوی و بویژه لذات مادی. جنبش دیگر تمرکز و پژوهش در زمینهٔ آیات و معانی باطنی قرآن مجید بود. هر دوی این جنبشها یا مسلکها بیشتر در سوریه و عراق شکل گرفت تا در حجاز. این طبیعی بود که پیروان هر دوی این جنبشها نمی‌توانستند با تمام افکار، رفتار و کردار موجود در جهان و جامعه‌ای که مسلمانان در آن می‌زیستند کنار آیند. پیروان این مسلکها افکار و اندیشه‌های خود را نیز در اسلام وارد کردند. این افراد در محیطهایی زندگی می‌کردند که بیشتر مسیحی و یهودی بود تا مسلمان و جوّ مسیحیت یا یهودیت بر آن حکمفرمایی داشت. وجود این گروهها بیشتر معرف آخرین مرحلهٔ رهبانیت مسیحیت شرقی بود و بیشتر راه و روش و افکار زاهدانه داشتند. پیامبر اکرم در اساس و عمل نسبت به این رهبانیت و این‌گونه زهد و تقوا چهره درهم می‌کشید. طبق حدیثی می‌گویند پیامبر اکرم روزی با مشاهدهٔ عده‌ای از این افراد فرمودند: «رهبانیت در اسلام وجود ندارد.» «لا رُهْبانیة فِی الاِسْلامْ»

در حقیقت به نظر می‌رسد که نفوذ راهبان و زاهدان مسیحی در دین اسلام بی‌اثر نبوده است: مثلاً آنان در مورد وجود عالم غیب و دنیای پرهیزکاری، ایمان و عقیده‌ای فراتر از اطاعت از قانون مذهبی داشتند، آنها به این مسئله که ترک دنیا، ریاضت بدن (نفس)، تکرار نام خداوند در دعاها امکان دارد که به تصفیهٔ کامل روح و قلب بینجامد، و انسان را از راه مکاشفه و شهود به معرفت ذات باری نزدیک کند اعتقاد داشتند.

نطفه و اساس چنین اندیشه‌ای را در قالب اسلامی می‌توان حتی در قرن اول حیات اسلام پیدا کرد: مسئله‌ای از تعلیمات و گفتار حسن بصری (۶۴۲ ـ ۷۲۸ م.):

«فرد مؤمن به پروردگار با اندوه از خواب برمی‌خیزد و با اندوه به بستر خواب می‌رود و این تنها چیزی است که زندگی او را دربر می‌گیرد، زیرا او بین دو موقعیت ترسناک قرار گرفته است :گناهی که در گذشته مرتکب شده و خبر ندارد خداوند با او چه خواهد کرد، دوم وضع موجودی که او دارد و نمی‌داند چه مصیبتهایی بر سرش خواهد آمد...

خبردار! آگاه و به هوش باشید در زمینهٔ مکانی که در آن سکنا گرفته‌اید زیرا جز قدرت و ارادهٔ خداوند هیچ‌چیز دیگری وجود ندارد و به یاد آرید دنیای آینده را (آخرت).»(۶)

در تصوف اولیه مسئلهٔ دوری یا نزدیکی به خداوند به زبان عشق بیان شده است؛ بدین قرار پروردگار تنها هدف و شیء مورد توجه و عشق بشری است. نسبت به پروردگار باید عشق ورزید به خاطر ذات خودش ؛حیات مؤمن واقعی می‌بایستی طریقی باشد در زمینهٔ شناخت وی یعنی سیر و سلوک در راه پروردگار؛ زمانی که انسان اندک‌اندک به ذات پروردگار نزدیک می‌شود او نیز خود را به انسان نزدیک می‌کند و تبدیل می‌شود به «بینایی انسان، شنوایی انسان، دست و زبان انسان.»

صوفی و سالکی در طریق حق‌تعالی در زندگی‌نامهٔ خود در قرن سوم اسلامی (نهم میلادی) اشاراتی به وصول به درگاه ذات باری دارد. وی تِرمَذی نام داشت، او می‌نویسد: «هنگامی‌که به زیارت حرم کعبه رفته بودم در یک لحظه ناگهان تمام گناهانم به خاطرم آمد و در همان لحظه پشیمانی فوق‌العاده‌ای به من دست داد؛ پس از آن برای یافتن راه‌وصول به حقیقت به جست‌وجو پرداختم و سرانجام به کتاب معروف اَلاَنْطاکی رسیدم که مرا در کَفّ نفس یعنی غلبه بر شیطان وجود یاری داد. اندک‌اندک در راه رسیدن به حقیقت و به زبان دیگر در راه سلوک پیشرفت نمودم. از خواهشهای نفس دوری جستم و از اجتماع مردم نیز کناره گرفتم. کمک دیگری که به من رسید

مشاهدهٔ رؤیای پیامبر اکرم بود،در عالم خواب پیامبر اکرم را دیدم که مرا راهنمایی کرد و پس از آن کشف و شهودی به من دست داد و مشاهداتی کردم.»(۷) در نتیجهٔ این نوشتار و بیان این مسائل اکثریت مردم بر وی شوریدند و او را تحت شکنجه قرار دادند به این اتهام که او در حال وارد کردن بدعت‌های غیر شرعی در مذهب اسلام است. اما به گفتهٔ خود وی این شکنجه‌ها باعث شد که قلب و روح او مصفاتر و پاکتر شود .پس از آن شبی که وی از یک جلسهٔ مخصوص اجرای تمرکز برای تقرب به خداوند باز می‌گشت ناگهان قلبش شکفته شد و به بصیرت کامل رسید. یک قرن پس از آن پژوهشهای فراوان‌تری در این زمینه صورت گرفت، صوفیان می‌کوشیدند راهی پیدا کنند که زنان و مردان به ذات پروردگار نزدیکتر شوند. شاید حدود قرن هشتم بود که دیگر یک نظام کامل برای اجرای مراسم مربوطه (مراسم مخصوص سیر و سلوک و وصول به حق) تنظیم و تدوین گردید، به طورکلی اصول آن بدین قرار بود که صوفیان دسته جمعی به تکرار نام خداوند می‌پرداختند، این جریان را ذکر می‌گویند،اجرای ذکر با حرکات گوناگون بدنی (شبیه رقص) همراه بود و سپس تمریناتی در زمینهٔ تَنفس (نفس کشیدن) به شیوه‌ای خاص اجرا می‌شد، گاهی هم این حرکات و این کارها با موسیقی همراه بود (سماع) صوفیان و دراویش بر این باور بودند که اجرای این کارها و رسیدن به حالت جذبه حاصلش مشاهدهٔ ذات پروردگار و روبه‌روشدن با او نیست،بلکه این روشی است برای رهایی روح از دلبستگیهای پوچ و گناه‌آمیز زندگی مادی، که ممکن است سرانجام به وصول ذات پروردگار منتهی گردد. اندیشه‌های مرشدان صوفی در زمینهٔ دانش مربوط به سیر و سلوک، در آغاز به شیوهٔ شفاهی حفظ می‌شد و سینه‌به‌سینه نقل می‌گردید، بعدها برای سالکان راه حق به صورت نوشتار درآمد و محافظت شد. بدین‌ترتیب اندک‌اندک زبان و اصطلاحات ویژه‌ای در این زمینه برای علاقمندان پدیدار گردید.

در قرن سوم اسلامی (تقریباً قرن نهم میلادی) راه وصول به حق و معرفت حق و ذات این معرفت و دانش، به صورت اصولی و به‌اصطلاح کلاسیک درآمد. اَلمُحاسبی (۸۵۷م.)، از عارفان و صوفیان بنام در آثار خود، شیوهٔ زندگی سالک را بعد از وصول به معرفت راستین تشریح می‌کند. از سوی دیگر صوفی دیگری به نام جنید(۹۱۰ م.) در آثار عرفانی خود حالات و تجربیات سالک را در پایان راه رسیدن به حق، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد، وی می‌نویسد: «مؤمن و سالک راستین، در پایان راه ممکن است خود را رو در روی ذات پروردگار مشاهده کند،

و این جریان به صورتی است که صفات ذات باری به یکباره در وجود سالک قرار مـی‌گیرد و وجود و شخصیت سالک از بین می‌رود و ناپدید می‌شود، ولی نکتهٔ جالب آنکه این جـریان ناگهانی است و فقط برای یک لحظه صورت می‌گیرد.» پس از این لحظهٔ شکوهمند، بار دیگر سالک به قالب خود باز می‌گردد و به جهان قبلی می‌آید ولی خاطرهٔ آن لحظهٔ شکوهمند را همراه خود دارد:لحظهٔ یکی شدن با خداوند و ارتقای شخصیت سالک (فَناء فی الله). جنید در این زمینه چنین می‌نویسد:

«عشق به خداوند در ذات خود، مملو شدن قلب از شادی و لذت است، زیرا وی به معبود و معشوق (ذات باری) نزدیک می‌شود، لحظه‌ای که قلب از عشق معبود لبریز و سرریز شد، وجود شخص چنان به وجد می‌آید که خویشتن را فراموش می‌کند ، پس از آن زمـانی کـه بـه خـود بازگشت و در انزوا ماند، خاطرهٔ آن لحظهٔ توصیف‌ناپذیر، وجودش را از خود بیخود می‌کند و چنین است که دنیای پیشین و هر آنچه در آن است را ناچیز و بی‌مایه مشاهده می‌کند، او دیگر به این جهان مادی تعلق ندارد.»(۸)

محاسبی و جنید، هر دو در محیط متعصب و سختگیر سنتی زیستند و چنین آثاری را در همان محیط آفریدند، این دو عارف، در شریعت هم گام نهاده و از نظر علوم مذهبی به درجـهٔ اجتهاد رسیده بودند، ولی در طریقت پیشرفت زیادتری کرده و در عین مسلمان بودن، صوفی و عارفی راستین بودند. از نظر شرعی همان مراحل و مقاماتی را که اَلعَشری طی کرده و به درک و فهم قدرت پروردگار نایل آمده بود، طی کرده و به آن درک نایل آمده بودند، ولی در عین حال آن سیر و سلوک عارفانه را که سالک طی آن به ذات پروردگار می‌رسد، به قدر کمال در نوردیده بودند.

صوفی‌ها می‌گویند احساس مملو شدن قلب از عشق خداوند و حضور در برابر او، حـتی برای یک لحظه ممکن است غیرقابل تحمل باشد، بدین معنی که نوعی سکر و مستی پـدید می‌آورد که روح شخص را ـ کسی که ظرفیت کافی ندارد ـ مسموم می‌کند، مسموم نه به معنای متعارف بلکه منظور آن است که طرف از سرمستی و وجد و خوشی مدهوش گردد. جنید نیز که چنین باوری داشت کوشید که این حالت را با زبانی شیرین و پر راز و رمز بیان کند که با مخالفت عدهٔ زیادی روبه‌رو شد.

صوفی و عارفی دیگر: بایزید بسطامی (۸۷۵ م.)نیز کوشید لحظه‌ای را که صوفی سالک در

حضور خداوند و در حالت جذبه هستی خود را گم می‌کند و فناء فی‌الله می‌شود بیان دارد .وی پس از تشریح و بیان این حالت اظهار داشت که در آن هنگام سالک درک می‌کند حیاتی را که تاکنون در این دنیا داشته خواب و خیالی بیش نبوده است، حیات واقعی آن زمانی است که حتی برای لحظاتی چند به ذات باری نزدیک می‌شود، و شگفت آنکه بندهٔ خاص خدا حیاتش نوسان و تبدیل و تحولی است از نزدیک شدن به ذات خداوند و دور شدن از آن، یعنی آنکه چنین بنده‌ای به تناوب می‌تواند خود را در حضور ذات باری مشاهده کند و بعد در غیبت او، از او دور شود و این تناوب همین طور ادامه خواهد داشت.

نمونهٔ شفاف دیگری از زندگی یک صوفی و سالک راه حق زندگی منصور حلاج است (۸۵۷ ـ ۹۲۲ م.) که پس از گذران یک زندگی پر مخاطره و پر ماجرا سرانجام وی را در بغداد به جرم ادای سخنان کفرآمیز به شیوهٔ بسیار زننده‌ای هلاک کردند. حلاج شاگرد جنید بود و اصول عرفانی وی آن‌قدرها تفاوتی با اصول مرشدش نداشت ولی اشکال کارش در آن بود که در حالت جذبه و عشق اسرار عرفانی را بی‌پرده و با صدای رسا بیان می‌داشت: درحالی‌که:

گفت آن دوست کز او گشت سردار بلند　　جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ)

حلاج مکرر می‌گفت «اَناالحق» به معنای آنکه من خدا هستم، در عین حال معنای دیگری هم می‌توان از آن استخراج کرد: «من حقیقت هستم ـ من سخن راستین بر زبان می‌آورم»، اما کارگزاران حکومتی معنای دیگری از آن گرفتند و اظهار داشتند این سخن کفر است و باید او را کشت. البته حلاج سخنان بسیار دیگری نیز ادا کرد، وی می‌گفت: «زیارت خانهٔ خدا در مکه نیست، زیارت واقعی و معنوی در همان کلبهٔ خود شخص می‌تواند انجام گیرد یعنی آنکه سالک (یا هر شخص دیگر) می‌تواند با ریاضت و با روح پاک، خدا را در اتاق خود نیز زیارت کند.»

«حاجی به ره کعبه و من طالب دیدار ـ او خانه همی خواهد و من صاحب‌خانه» در حقیقت منظور حلاج آن بود که بسیاری از این شعایر ظاهری مذهب اهمیت چندانی ندارد بلکه باید در دل پاک عبادت کرد و به خدا نزدیک شد.

حلاج گرایشی نیز به فرقهٔ دیگری از صوفیان به نام ملامتی‌ها داشت ، ظاهراً امکان دارد که افکار این فرقه (ملامتی‌ها) از دیر (خانقاه)های مسیحیان شرقی (روم شرقی) به دنیای اسلام آمده باشد. روش ملامتی‌ها بدین‌گونه بود که تظاهر به کارهای زشت می‌کردند درحالی‌که مرتکب

چنین کارهایی نشده بودند، کارهایی که مستوجب ملامت و سرزنش اطرافیان و بینندگان بود و هنگامی‌که مورد سرزنش و احیاناً جور و جفای دیگران قرار می‌گرفتند از این کار لذت می‌بردند زیرا معتقد بودند این حالت نوعی ریاضت است و ریاضت نفس‌کشی است در نتیجه روح به درجات بالاتری ارتقا پیدا می‌کند. حلاج نیز در زندگی خود از این شیوه پیروی می‌نمود و طبیعی است که این مسئله باعث سوءتفاهم می‌شد و برایش مشکل می‌آفرید، اما چنانکه می‌گویند حلاج خود طالب و خریدار چنین مشکلاتی بوده است، هنگامی‌که شخص سالک به آن مرتبه از اعتلای روح برسد و ذات پروردگار را مشاهده کند یا دست‌کم به آن نزدیک شود پس از آن دنیای مادی را مسلماً از دید دیگری خواهد نگریست .

طریق استدلال و خرد

بعد از این دورانها اندیشهٔ صوفیان در زمینهٔ اینکه چگونه خداوند انسان را آفرید و چگونه انسان به سوی وی بازگشت خواهد کرد شدیداً تحت تأثیر مکتب دیگری قرار گرفت که از یونان سرچشمه می‌گرفت. فلسفه و دانش یونانی وارد فرهنگ و زبان عرب شد و بدین‌ترتیب بود که تمام مکتبهای فکری را تحت تأثیر قرار داد.

روی کار آمدن خلفا و فرمانروایان عرب مانع ادامهٔ حیات روشنفکری و دانش‌پژوهی در مصر، سوریه، عراق یا ایران نشد. مثلاً مکتب اسکندریه به حیات خود کماکان ادامه داد و دانشمندان آن به سوریهٔ شمالی رفتند. دارالعلم پزشکی جندی شاپور در جنوب ایران کماکان به تحقیق و تربیت پزشکان ادامه داد، این دانشگاه به وسیلهٔ مسیحیان نسطوری بنیاد نهاده شده و زیر نظر ساسانیان اداره می‌شد. در این گونه کانونهای علمی و فرهنگی سنتها و شیوهٔ فکری یونانی حکمفرمایی می‌کرد، البته فعالیت آنها تا اندازه‌ای نسبت به سابق محدود شده بود وفرهنگ سریانی (از سوریه) اندک اندک می‌رفت که جای فرهنگ یونانی را بگیرد. از سوی دیگر در عراق کانونهای فرهنگی به طور جدی با سنت و شیوهٔ دانشمندان یهودی و نیز سنت و شیوهٔ دانشمندان ایرانی به زبان پهلوی اداره می‌شدند، در عین حال این کانونها عناصری از فرهنگ و معنویات هندی نیز به خود جذب می‌کردند.

در خلال نخستین نسل فرمانروایی مسلمانان ضرورتی به این نبود که متون علمی و فرهنگی را از زبان یونانی و سریانی به عربی ترجمه کنند زیرا بسیاری از دانشمندان و صاحب‌نظران که

مسئول سنتهای اشاره شده بودند هنوز مسیحی، یهودی یا زرتشتی بودند؛ حتی آنهایی که به دین اسلام گرویده بودند دانش خود را در زمینهٔ زبان و اندیشهٔ قبلی حفظ کرده بودند. فرمانروای عرب آن‌قدرها به کار علمی و فرهنگی این اندیشمندان و پژوهشگران و موضوعات مورد عمل آنها توجهی نداشتند زیرا در آن زمان زبان عربی هنوز به کمال نرسیده و گنجایش آن را نداشت تا بتوانند مفاهیم علمی و فلسفی را به شیوهٔ دقیقی تشریح کند.

در اواخر قرن دوم تا قرن چهارم اسلامی (حدود قرن هشتم تا دهم میلادی) کار ترجمه به شیوه‌ای جدی آغاز شد و جالب آنکه این کار تحت تشویق و حمایت خلفای عباسی قرار گرفت. قسمت اعظم کارها به وسیلهٔ مسیحیانی انجام می‌شد که زبان اولیهٔ آنها سریانی بود و مطالب علمی و فلسفی را از این زبان به عربی ترجمه می‌کردند، اما کارهای دیگری هم بود که مستقیماً از یونانی به عربی ترجمه می‌شد. این دانشمندان و پژوهشگران کار مهم دیگری نیز در پیش داشتند و آن این بود که واژگان و اصطلاحات علمی و فلسفی جدید را در زبان عربی وارد کنند، این زبان را کامل نمایند و تبدیل به زبانی کنند که بتواند حیات فرهنگی و روشنفکری آن عصر را تمام و کمال دربر گیرد. قسمت عمدهٔ این کار به وسیلهٔ مترجم نامداری صورت گرفت که براستی باید او را بزرگترین مترجمان دانست، وی کسی نبود جز حنیان بن اسحق(۸۰۸ ـ ۸۷۳ م.).

دور از حقیقت نیست که بگوییم سراسر فرهنگ یونانی آن زمان که در مکتبها حفظ شده بود جذب این زبان تکمیل شده گردید. به زبانی می‌توان گفت چنین فرهنگی، فرهنگی بود شکسته بسته و آسیب‌دیده، مثلاً معانی بیان، شعر و شاعری، درام و تاریخ دیگر در آن آموزش داده نمی‌شد. علومی که قسمت عمدهٔ آن را دربر می‌گرفت عبارت بود از: فلسفه (قسمت عمدهٔ فلسفهٔ ارسطو، پاره‌ای از گفت‌وگوهای افلاطون، و بالاخره اندکی هم از کارهای نو افلاطونی.) ـ پزشکی، علوم مطلق، ریاضیات، ستاره‌شناسی، علوم غریبه، تنجیم یعنی علمی که با طالع‌بینی و پیشگویی و مطالب مربوط به آن سر و کار دارد، علم کیمیاگری و بالاخره جادوگری. باید در نظر داشت که فلسفه، علوم گوناگون، و علوم غریبه آن گونه که امروز از هم مجزا و قابل تشخیص هستند در آن دوران قابل جدا کردن از هم نبودند. در آن دوران مرز دانشها و اصولاً مرز دانستنیها گاه و بیگاه تغییر و حرکت می‌کرد و پیوسته با این مسئله ارتباط داشت که ذات کائنات را پژوهش کنند و از آن سر درآورند، می‌خواستند بدانند چگونه طبیعت، زندگی انسان را تنظیم می‌کند، آنها بر این باور بودند که نیروهای آسمانی رویدادهای این زمین را که در زیر ماه واقع شده مهار می‌کنند، دانشمندان می‌خواستند به منشأ این نیروها پی ببرند و آنها را مورد استفادهٔ خود قرار

دهند.

انگیزهٔ مترجمان و سرپرست آنان یعنی خلیفهٔ وقت مسلماً در گزینش مطالب و شیوهٔ ترجمه تأثیر داشته است: مثلاً دانش پزشکی بسیار مورد نیاز بوده است و نیز دانشی که بتواند نیروهای طبیعت را تحت کنترل و مهار قرار دهد، مسلماً مهار این نیروها قدرت و موفقیت عاید می‌کرد. در عین حال کنجکاوی وسیعی در زمینهٔ ذات دانش وجود داشته است. مثلاً در مورد کارهای یک دانشمند و اندیشمند آن زمان اَلکِنْدی (حدود ۸۰۱ ـ ۸۶۶ م.) مطالب زیر را می‌خوانیم، باید در نظر داشت که فلسفهٔ اسلامی در حقیقت با کوشش این دانشمند آغاز گشت: «ما نباید از اینکه دانش و حقایق را از هر طریق و سرچشمه که می‌رسد به خود جذب و کسب می‌کنیم شرم داشته باشیم حتی اگر این دانش و حقیقت از نسل‌های گذشته یا از مردمان بیگانه کسب شود. زیرا برای کسی‌که به دنبال یافتن حقیقت است ارزش هیچ چیزی بالاتر و والاتر از خود حقیقت نیست.»(۹)

این سخنان نه تنها نشانگر آن هیجاناتی است که اکتشاف فرهنگ و دانش یونانی در پژوهشگران ایجاد می‌کند بلکه در عین حال اتکای به نفس یک فرهنگ امپراتوری است که معتقد بود از حمایت الهی بر خوردار است.

ترجمهٔ این دانشمندان بر مبنا و ساختار یک سنت علمی است که به زبان عربی بیان شده است. این ترجمه‌ها تا میزان زیادی همان فرهنگ و سنت یونانی را دنبال کرد و حتی تکمیل نمود. تاریخ‌نگار پزشکی دنیای عرب ابن‌ابواوصیبه برای دریافت پایان‌نامهٔ پزشکی آن دوران سوگندنامهٔ بقراط راکه از پزشکان نامدار یونانی بود به طور کامل ذکر کرد:«من سوگند می‌خورم به نام پروردگار، خالق زندگی و مرگ... سوگند می‌خورم به نام بزرگان دنیای پزشکی... و سوگند یاد می‌کنم به نام تمام قدیسین خداوند که...»(۱۰)

باید در نظر داشت که عناصری از دانش و فرهنگ و سنت ایرانیان باستان و هندیان نیز در دانش یونانی وارد شده بود. حتی در قرن نهم ریاضیدان بزرگ الخوارزمی (۸۰۰ ـ ۸۴۷ م.) در آثار علمی خود اعداد و اصول ریاضی و محاسبات هندی را معرفی می‌کرد و به کار می‌برد. این ترکیب و درهم آمیختگی عناصر فرهنگ و دانش حائز اهمیت بسیار بود. همانگونه که خلفای عباسی سرزمین هند و اقیانوس هند را تا نواحی مدیترانه تبدیل به یک حوزهٔ بازرگانی کردند، به همین نحو هم در عرصهٔ دانش فرهنگهای یونانی، ایرانی و هندی در یک نقطه گرد هم آمدند و چنین گفته‌اند که: «برای نخستین‌بار در تاریخ جهان دانش در یک معیار بین‌المللی قرار گرفت.»(۱۱)

به هر حال منبع و منشأ آنها هرچه بود دانش بدون اشکال، مورد پذیرش فرهنگ و اجتماع قرار گرفت و به زبان عربی پیاده شد: ستاره‌شناسان مأمور بررسی در زمان شدند و ساعات عبادت و حتی زمان اجرای شعایر و مراسم مذهبی را تعیین می‌کردند، پزشکان مورد احترام فراوان واقع شدند به شیوه‌ای که حتی می‌توانستند در کار فرمانروایان دخالت کنند و در افکار آنها نفوذ نمایند. پاره‌ای از این دانشها از طرف عده‌ای دیگر از دانشمندان زیر سؤال رفت و محدود شد، مثلاً بسیاری از پزشکان این ادعای ستاره‌شناسان را که می‌گفتند حالات و اخلاق انسانی تحت تأثیر تقارن ستارگان قرار می‌گیرد رد می‌کردند، و یا اینکه ادعای کیمیاگران مبنی بر اینکه امکان دارد از راه شیمی پاره‌ای فلزات را تبدیل به طلا کرد از طرف دانشمندان علوم طبیعی مردود شناخته می‌شد.اما مهم‌تر از همه دانش فلسفه بود که بیش از سایر دانشها مورد سؤال واقع می‌شد زیرا در بسیاری از موارد روش نتیجه‌گیری در آن بر پایهٔ فلسفهٔ یونانی بود که آشتی دادن آن با اساس تعالیم اسلامی بسیار دشوار می‌نمود زیرا این تعالیم را اکثراً ملاها و حقوقدانان اسلامی تعبیه و تکمیل نموده بودند.

به طورکلی فرض فلسفه بر این بود که اگر خرد آدمی به وجه صحیح مورد استفاده واقع شود به انسان دانش معین و راستینی از کائنات می‌دهد، ولی یک فرد مسلمان مجبور بود بر این باور باشد که دانش ضروری برای آدمی از راه وحی خداوند به پیامبران نازل شده است. اگر فرض اسلام صحیح بود و حقیقت داشت پس مفروضات فلسفه و حدود آن چه می‌شد؟ قرآن به یک مسلمان می‌آموزد که خداوند، جهان را با واژهٔ آفرینش خود خلق کرد و فرمود: «باش» ـ کُن فَیکونْ؛ و چنین شد؛ اکنون چگونه این نظریه را می‌توان با نظریهٔ ارسطو آشتی داد که می‌گوید جوهر ابدی و ازلی است و فقط عَرَض آن خلق می‌شود. از سوی دیگر تئوریهای افلاطون نیز وارد دنیای عرب زبان شد و اندیشمندان بعدی تئوریهای وی را تعبیر و تفسیر کردند و حتی ارسطو نیز در سایهٔ تئوریهای نو افلاطونی تعبیر و تفسیر شد و به غلط آن را «حکمت الهی ارسطو» نام دادند.

این اندیشمندان بعدی بر این باور بودند که پروردگار عالم مرحله به مرحله جهان را خلق کرد آن هم از راه واسطه‌های اندیشمندی بین خود و جهان، اکنون ما چگونه می‌توانیم این تئوری را با این کلام که خداوند قادر متعال مستقیماً انسان را در جهان خلق کرد، سازش دهیم؟ آیا روح انسانی فناناپذیر است ؟یا اینکه چگونه می‌توانیم این نظریهٔ افلاطون را بپذیریم که می‌گوید بهترین شکل حکومت آن است که در رأس آن یک شاه، فیلسوف باشد یعنی شاهی فرمانروایی

کند که در عین حال یک فیلسوف باشد یا بر عکس فیلسوفی فرمانروایی کند که قدرت شاهان را داشته باشد؛ درحالی‌که یک مسلمان مؤمن بر این باور است که حکومت در زمان پیامبر لازم بود که به دست پیامبر اکرم باشد و پس از آن خلفای اولیه کسانی بودند که بهتر از دیگران می‌توانستند ارادهٔ خداوند را برای انسانها به مرحلهٔ اجرا بگذارند.

پزشکی بسیار مشهور که در عین حال دانشمندی به تمام‌معنا بود و در قرن نهم می‌زیست در یکی از آثار خود به این پرسشها به نوعی پاسخ داده است، وی ابوبکر رازی (۸۶۵ ـ ۹۲۵ م.) نام داشت. وی می‌گوید خرد و استدلال آدمی قادر است تا میزان معینی دانش کسب کند. از سوی دیگر طریق فلسفه برای تمام شاخه‌های علم و استفاده از آنها باز است. ادعای وحی و مکاشفه و شهود و غیره بی‌پایه و اساس و باطل است و اصولاً مذهبها خطرناکند.

شاید فیلسوف دیگری که هنوز هم افراد مسلمان می‌توانند به اندیشه‌های وی اعتقاد داشته باشند دانشمندی بود به نام فارابی (۹۵۰ م.). وی اظهار می‌داشت که:«فیلسوف می‌تواند از راه خرد و استدلال خویش به حقیقت دست یابد و در کنار آن به حیات خود ادامه دهد، ولی تمام انسانهای روی زمین که فیلسوف نیستند و بنابراین همگان قادر نخواهند بود که به شیوهٔ مستقیم به حقیقت دست یابند. خیلی از افراد می‌توانند از راه نماد و سمبل به حقیقت برسند. پاره‌ای از فیلسوفان بوده‌اند که از راه اندیشه و تخیل توانسته‌اند حقیقت را دریابند و باز هم این قدرت را داشته‌اند که این حقیقت را به شکل تصاویر یا اندیشه‌ها یا به شیوه‌ای خاص بیان کنند، این دسته از فیلسوفان همان پیامبران بوده‌اند. پس بدین‌ترتیب مذهبی که یک پیامبر عرضه می‌دارد روشی است برای بیان حقیقت از راه نمادها که قابل درک برای تمام مردمان است. نظامهای گوناگون نمادی (سَمبل‌ها) باعث بروز مذهبهای متفاوت شده است ولی باید در نظر داشت همهٔ این مذاهب کوشیده‌اند تا همان یک حقیقت را بیان دارند، البته ان بدان معنی نیست که الزاماً همهٔ مذاهب توانسته باشند با یک کیفیت عالی منظور خود را بیان دارند.»

بدین‌ترتیب فلسفه و مذهب اسلام ضد و نقیض یکدیگر نیستند، این دو حقیقت را به دو شیوهٔ گوناگون بیان می‌دارند. این دو شیوه در دو سطح مختلف بیان شده است طوری که آدمیان بتوانند آن را درک نمایند. انسان بصیرت‌یافته و روشن‌دل کامل می‌تواند با درک فلسفه زندگی راستینی داشته باشد. آن انسانی که حقیقت را از راه نمادها به دست می‌آورد ولی پیشرفت او در این زمینه یعنی درک حقیقت تا میزان معینی بوده است، می‌تواند با کمک علوم الهی و راهنمایی آن به راه خود ادامه دهد؛ بالاخره آدمهای معمولی می‌توانند با اطاعت مطلق از شریعت به زندگی

ادامه دهند.

اگر در نظریهٔ فارابی خوب دقت شود این موضوع به نظر می‌رسد که دانش فلسفه در شکل کامل و خالص خود برای همهٔ افراد نیست. تشخیص و تمیز بین طبقهٔ اندیشمند، روشنفکر و تودهٔ عامی مسئله‌ای است که به افکار و اصول اسلامی سپرده می‌شود. بدین‌ترتیب دانش فلسفه به حیات و بقای خود ادامه داد ولی فقط در رشته‌های خاص و خصوصی مورد استفاده قرار می‌گرفت، بیشتر توسط پزشکان و بعضی دانشمندان، و تازه باز هم از سوی دیگران با سوءظن نگریسته می‌شد .با تمام این احوال فلسفه در آن دوران و در دوره‌های بعدی در افکار مردمان نفوذ کرد. عصر فارابی همان دوران فاطمیون و اندیشه‌های نو افلاطونی بود و جالب آنکه هر دوی این اندیشه‌ها را می‌توان در نظام تکمیل‌یافتهٔ فرقهٔ اسماعیلیه پیدا کرد. مدتها بعد این اندیشه‌ها به نوعی وارد تئوری مؤلفان و نویسندگان صوفی شد ، کسانی که می‌خواستند راه سیر و سلوک خود را روشن کنند و به آن چیزی برسند که امیدوار بودند در پایان این راه به آن خواهند رسید.

پی‌نوشتها

۱. پ. کرون. جانشینان خداوند. کمبریج. ۱۹۸۶.

۲. قرآن مجید. سورهٔ هشتم. آیهٔ بیستم.

۳. شافعی، محمدبن ادریس. الرساله. قاهره، ۱۹۴۰.

۴. قرآن مجید. سورهٔ بیست و ششم. آیهٔ ۱۹۲ ـ ۵. سورهٔ سیزدهم. آیهٔ ۳۷.

۵. قرآن مجید. سورهٔ هفتم. آیهٔ ۱۷۱.

۶. اصفهانی، احمد بن. حِلیَةُ اولیاء. قاهره. ۱۹۳۳. ص ۱۳۲ ـ ۱۴۰.

۷. الترمزی، علی. خاتم اولیاء. بیروت. ۱۹۶۵. ص ۱۳ ـ ۳۲.

۸. اصفهانی، احمدبن. حلیةُ اولیاء. قاهره. ۱۹۳۸. ص ۷۹.

۹. عشاق، یعقوب بن. فِعلُ الفَلسَفة اولیاءُ . قاهره. ۱۹۵۰. ص ۱۰۳.

۱۰ـ القاسم، احمدبن، میراث اصولی در اسلام. ترجمهٔ ف. روزنتال. لندن. ۱۹۷۵. ص ۱۸۳.

۱۱ـ الف صبرا. جهان اسلام. لندن. ۱۹۷۶. ص ۱۸۲.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش دوم

جوامع مسلمان عرب

(قرن یازدهم تا پانزدهم)

پنج قرنی که این بخش از کتاب ما را فرا می‌گیرد، دورانی بوده که در خلال آن جهان اسلام از جهاتی تقسیم شد ولی از جهات دیگر اتحاد خود را حفظ نمود.

مرزهای جهان اسلام تغییر یافتند: یعنی تا سرزمین آناتولی و هند گسترش یافتند ولی در سرزمین اسپانیا عقب‌نشینی کرده آنجا را تحویل مسیحیان دادند. در میان این مرزهای باقیمانده، نوعی جدایی پیدا شد؛ بین سرزمینهایی که عربی زبان اصلی زندگی و فرهنگ بود و سرزمینهایی که زبان عربی کماکان در آنجا به عنوان زبان مذهب و نوشتارهای رسمی باقی ماند؛ ولی زبان پارسی که احیاء شده بود زبان رسمی فرهنگ غیرمذهبی ساکنانش گردید. در میان گروهی از اجتماعات دیگر، زبان سومی نیز برای خود اهمیت یافت و آن زبان ترکی بود.

در میان سرزمینهای عرب‌زبان، خلافت عباسیان تا قرن سیزدهم در بغداد باقی ماند، ولی از نظر خط و مشی سیاسی این سرزمینها به سه قسمت بزرگ تقسیم شدند: اول عراق که غالباً با ایران همبسته و پیوسته بود، دوم مصر که فرمانروایانش بر بخشهای سوریه و غَرب عربستان حکمرانی می‌کردند، و بالاخره مغرب (مراکش) که بخشهای گوناگونی را شامل می‌شد.

با وجود تقسیمات و تغییرات سیاسی در سرزمینهای عرب‌زبان مسلمان، شکل و شیوهٔ

فرهنگی و اجتماعی مردمانش در خلال این دوران ثابت و همشکل باقی ماند. بخش دوم از کتاب، در زمینهٔ زندگی مردم شهرنشین، روستاییان، عشایر، گله‌داران و بویژه بستگیهای بین آنان پژوهش می‌کند؛ و نشان می‌دهد که چگونه اتحادی محکم بین این گروهها بسته شد. در قلب کانونهای فرهنگی شهرها، سنتهای مذهبی و قانونی تدریس می‌شد و این کانونها را مدرسه می‌نامیدند. در کنار این مدرسه‌ها کانونهای ویژهٔ دیگری بود که در آنها ادبیات غیرمذهبی (دنیوی) ـ فلسفه ـ و علوم محض (مادی) را درس می‌دادند. سوای همهٔ اینها اندیشه‌های برادران صوفی نیز تصوف را اشاعه می‌دادند که شکل و حالت کلاسیک نداشت ولی نقش عمده‌ای در اتحاد و پیوستن جوامع مسلمان بر عهده داشت. هرچند جوامع یهودی و مسیحی تقلیل یافته بودند ولی سنت‌های دینی خود را حفظ کرده بودند، و بویژه یهودیان در شکوفایی ادبیات و اندیشه‌های مردم نیز در بازرگانی بین شهرهانقش مهمی بر عهده داشتند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل پنجم

جهان مسلمان عرب

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کشورها و سلسله‌های فرمانروایی

در پایان قرن دهم، جهانی اسلامی پا به عرصهٔ وجود نهاد، این جهان نوبنیاد از راه یک فرهنگ مذهبی مشترک اتحاد کامل داشت و این فرهنگ مذهبی در زبان عربی جلوه‌گر می‌شد، مردمان این جهان از راه بازرگانی، مهاجرت و زیارت اماکن مقدس با یکدیگر پیوسته بودند. با این‌همه این جهان نوپا فرمانروا و سیاست واحدی نداشت. سه فرمانروای عمده بر این جهان حکمرانی می‌کردند و هر سه برای خود عنوان خلیفه را برگزیده بودند، آنها در بغداد، قاهره و قرطبه (کوردوبا) بر مسند فرمانروایی نشسته بودند، جز اینها حکمرانان فرعی دیگری نیز بودند که بر سرزمینهایی ظاهراً مستقل حکومت می‌نمودند. این مسئله جای تعجب نیست، باید در نظر داشت که نگه داشتن و یکی کردن این‌همه کشورهای گوناگون با سنتها و علایق گوناگون برای یک چنین دورانی طولانی در یک امپراتوری واحد، پیشرفت فوق‌العاده‌ای بود. بدون اعتقاد مشترک مذهبی و اصولاً نیروی مذهب، به زحمت می‌شد که چنین کاری کرد، طبقهٔ حاکمه‌ای در

عربستان غربی به وجود آید و سپس اتحاد و همبستگی محکمی بین گروهها و مردمان جوامع گوناگون بیافریند و سپس بر چنان امپراتوری گسترده‌ای فرمانروایی کند. نه قدرت نظامی و نه شیوه و مهارت اداری خلفای عباسی، طوری نبود که بتواند تا ابد این امپراتوری را اداره کند و کماکان باقی نگه دارد، باید در نظر گرفت که این امپراتوری در آن دوران از آسیای مرکزی تا اقیانوس اطلس گسترش داشت. از قرن دهم به بعد تاریخ سیاسی فرمانروایان این امپراتوری و جمعیت روزافزون آن، مشمول تغییرات بزرگی شد. اوج گرفتن و سقوط دودمانهای فرمانروایی (خلفا) با قدرت فراوانشان از شهرهای مرکزی (پایتختها) به سوی مرزهای گسترده و دورافتاده‌ای ساطع می‌شد که در پاره‌ای موارد اصولاً حدِّ این مرزها مشخص نبودند.

در اینجا کوششی به عمل نخواهد آمد که تاریخ کامل و دقیق این دودمانها را شرح دهیم ولی از اشاره به وقایع مهم و روشن کردن ساختارهای اساسی، ناگزیریم. برای چنین کاری جهان اسلام را می‌توان به سه بخش عمده تقسیم کرد، که هریک مرکز فرمانروایی مخصوص به خود را داشته است. نخستین آنها که کشور ایران را نیز دربر می‌گرفت از آن سوی آمودریا[1] (رود سیحون) شروع می‌شد و به عراق جنوبی پایان می‌یافت. مرکز فرمانروایی این بخش، بغداد بود که در قلب ناحیهٔ حاصلخیزی قرار داشت، با خطوط و شبکه‌های فراوان بازرگانی با نفوذ و اعتبار انباشته‌شدهٔ خلفای عباسی. دومین بخش سرزمین وسیعی بود که مصر، سوریه و عربستان غربی را در بر می‌گرفت، مرکز اقتدار و فرماندهی آن، شهر قاهره بود که توسط خلفای فاطمی بنا شده و از نظر کشاورزی حومهٔ وسیع و حاصلخیزی داشت و از نظر بازرگانی راههای اقیانوس هند را به دریای مدیترانه متصل می‌کرد. سومین بخش مغرب (مراکش) بود که قسمت مسلمان‌نشین اسپانیا معروف به اندلس را نیز به همراه داشت. این بخش از امپراتوری مرکز فرماندهی واحدی نداشت، بلکه نواحی مختلف آن فرمانروایان متعددی داشتند که بویژه بازرگانی قارهٔ افریقا را با نواحی مدیترانه‌ای، تحت کنترل خود داشتند.

به طریقی می‌توان تاریخچهٔ سیاسی هر سه بخش را به دوره‌های متعددی تقسیم نمود. نخستین دوران، قرون یازدهم و دوازدهم را دربر می‌گیرد. در این دوران بخشهای شرقی امپراتوری اسلامی تحت فرمانروایی دودمان سلجوقی بودند، دودمانی ترک که سُنّی بوده و ارتش و نظامی ترکی تحت اختیار خود داشتند. در تاریخ ۱۰۵۵ م. این دودمان در بغداد مستقر شد. ظاهراً تحت

1. OXUS.

حمایت عباسیان، اندک‌اندک ایران و عراق و قسمت عمدهٔ سوریه را به زیر قدرت خود کشیدند و بعدها قسمتی از سرزمین آناتولی راکه جزء امپراتوری بیزانتین روم بود تصرف کردند (۱۰۳۸ ـ ۱۱۹۴ م.). آنها مدعی خلافت نبودند و نام خلیفه بر خود نمی‌نهادند، بلکه خود را «سلطان» می‌نامیدند که تقریباً به معنای صاحب قدرت و «صاحب اختیار»است .

در مصر تا سال ۱۱۷۱ م. دودمان فاطمیون فرمانروایی داشتند اما از آن پس صلاح الدین ایوبی که یک سردار کُرد بود جانشین آنان شد (۱۱۶۹ ـ ۱۱۹۳ م.). این تغییر دودمان، خود باعث اتحاد مذهبی نیرومندتری گردید، زیرا فاطمیون پیرو مذهب اسماعیلیه، فرقه‌ای از شاخهٔ شیعه بودند (شیعهٔ هفت امامی) ولی صلاح‌الدین سُنّی مذهب بود و موفق شد یک اتحاد مذهبی محکم بین مردمان مصر و سوریه به وجود آورد تا بتواند اروپاییان (مسیحی) را در جنگهای صلیبی شکست دهد. مسیحیان اروپایی موفق شده بودند در پایان قرن یازدهم در فلسطین و سوریه حکومتهای مسیحی برقرار کنند. دودمانی که صلاح‌الدین ایوبی بنیان نهاد، دودمان ایوبیان نامیده شد و از تاریخ ۱۱۶۹ تا ۱۲۵۲ م. بر مصر و تا تاریخ ۱۲۶۰ م. بر سوریه و تا تاریخ ۱۲۲۹ م. بر قسمتی از عربستان غربی فرمانروایی کرد.

در بخش غربی امپراتوری، دودمان خلفای بنی اُمَیّهٔ قرطبه (اسپانیا) در اوایل قرن یازدهم فرو پاشید و به تعدادی حکمرانان کوچک تبدیل شد، و این خود بهترین فرصت را برای اسپانیولی‌های مسیحی که به شمال آن سرزمین کوچ کرده بودند فراهم کرد. تا بر مسلمانان عرب هجوم آورده آنها را پس بزنند و به سوی جنوب پیشروی نمایند. اما این پیشروی برای مدتی متوقف شد، علت آن پیدایش دودمان جدید اسلامی بود که نیروی خود را از بربرهای روستانشین مراکش کسب می‌کردند. دودمان نخستین المُرابِطون بودند که از حاشیهٔ صحراهای مراکش به سوی اسپانیا هجوم بردند (۱۰۵۶ ـ ۱۱۴۷ م.)، دودمان المُوَحدین نام داشتند، که قدرت نظامی خود را از بربرهای کوههای اطلس کسب می‌کردند. این دودمان قلمرو گسترده‌ای برای خود فراهم آوردند که بیشترین وسعت آن شامل مراکش، الجزیره، تونس و بخشهای مسلمان‌نشین اسپانیا می‌شد (۱۱۳۰ ـ ۱۲۶۹ م.).

مرحلهٔ دوم دورانی است که تقریباً همزمان با قرنهای سیزده و چهارده می‌بود. در خلال قرن سیزدهم بخش شرقی امپراتوری اسلامی توسط قومی غیرمسلمان مورد تجاوز قرار گرفت، اینان قوم مغول بودند که از استپهای آسیای شرقی می‌آمدند، با ارتشی تشکیل‌شده از اقوام چادرنشین

ترک و مغول. مغولان، ایران و عراق را تصرف کردند و به بغداد رسیدند و در سال ۱۲۸۵ م. خلافت دودمان عباسیان را به پایان رساندند. شاخه‌ای از این حکمرانان مغول برای مدت تقریبی یکصد سال (۱۲۵۶ ـ ۱۳۳۶ م.) بر ایران و عراق فرمانروایی کردند و در خلال این مدت به دین اسلام گرویدند. پس از آن مغول‌ها کوشیدند به سوی مغرب بتازند ولی در سوریه با ارتش تمالیک (غلامان تملوک) روبه‌رو شده متوقف گردیدند، این ارتش بردگان مملوک از مصر آمده بود و به وسیلهٔ ایوبیان بنیانگذاری شده بود. بعدها رهبر این ارتش کودتا کرد و دودمان ایوبیان را برهم زد و حکومتی خودگردان از نخبگان ارتشی که از قفقاز و آسیای مرکزی فراهم آمده بود تشکیل داد که بیش از دو قرن بر مصر فرمانروایی کرد (دودمان مملوک‌ها ۱۲۵۰ ـ ۱۵۱۷ م.)، این دودمان از سال ۱۲۶۰ م. بر سوریه نیز حکومت کرد و ادارهٔ شهرهای مقدس غَرب عربستان را در دست گرفت. در بخشهای غربی امپراتوری، دودمان المُحاد از هم پاشید و جای خود را به جانشینانی داد، از جمله مارینی[1]ها در مراکش (۱۱۹۶ ـ ۱۴۶۵ م.) و بنی حفض[2] در تونس (۱۲۲۸ ـ ۱۵۷۴ م.)

در مرحلهٔ دوم بود که مرزهای امپراتوری اسلامی به صورت عمده‌ای تغییر و تبدیل یافت. در پاره‌ای نواحی ارتش مسیحیان به اروپای غربی حمله کرده حدود مرزها را برهم زدند. مثلاً جزیرهٔ سیسیل به تصرف نُرمَن‌ها از اروپای شمالی درآمد، قسمت اعظم سرزمین اسپانیا به تصرف مسیحیان شمال آن کشور درآمد؛ در اواسط قرن چهاردهم مسیحیان تمامی سرزمین اسپانیا بجز قرناطه[3] در جنوب را، بازپس گرفتند. مردم مسلمان عرب ساکن سیسیل و اسپانیا تا مدتها در آنجا باقی مانده به زندگی ادامه دادند ولی سرانجام یا به مذهب مسیحیت گرویدند یا اخراج شدند. بدین‌ترتیب منقرض گردیدند. از سوی دیگر، حکومتهایی که در نتیجهٔ جنگهای صلیبی در سوریه و فلسطین ایجاد شده بودند، به وسیلهٔ دودمان ممالیک از میان برداشته شدند؛ پیشروی سلاجقه در ناحیهٔ آناتولی به وسیلهٔ سایر دودمانهای ترک ادامه یافت. پس از آن نژاد و ماهیت مسلمانان تغییر یافت زیرا عده‌ای از قبایل و عشایر ترک و نیز عده‌ای از مردم یونان به دین اسلام گرویدند. تغییر دیگر مرزی از جانب خاور بود، مسلمانان تا قسمتی از نواحی شمالی

1. Marinids

2. Hafsids .

3. Granada.

هندوستان پیشروی کردند. در افریقا گسترش اسلام ادامه یافت، این گسترش در امتداد راههای بازرگانی بود که به حواشی جنوبی صحرا یعنی ناحیهٔ ساحل می‌رسید، یعنی قسمت سفلای درهٔ نیل و سرتاسر سواحل افریقای شرقی.

مرحلهٔ سوم، کم و بیش همزمان می‌شود با قرون پانزده و شانزده م.، در این مرحله حکومتهای اسلامی با تهدید تازه‌ای از جانب کشورهای اروپای غربی روبه‌رو شدند. هم تولیدات و هم بازرگانی شهرهای اروپایی رو به رشد گذاشت؛ منسوجاتی که به وسیلهٔ بازرگانان ونیزی و جنوا (از شهرهای ایتالیا) صادر می‌شد با منسوجات ساختهٔ مسلمانان رقابت می‌کرد. پیروزی مسیحیان در اسپانیا با تسخیر کامل قرناطه (گرانادا) در سال ۱۴۹۲ م. تکمیل شد، در نتیجه سراسر شبه‌جزیرهٔ ایبریا تبدیل به یک قلمرو مسیحی شد که فرمانروایی آن با کشورهای اسپانیا و پرتغال بود. قدرت حکومت اسپانیا، مسلمانان را در سرزمین مغرب (مراکش) تهدید می‌کرد، همان گونه که فعالیت دزدان دریایی اروپای جنوبی، نواحی مدیترانه شرقی را به خطر می‌انداخت.

در همین اوقات بروز تغییراتی در تکنیک امور ارتشی و اصول دریانوردی و بویژه به کارگیری باروت در اسلحه (سلاح گرم)، ایجاب کرد که توجه بیشتری به قدرت ارتش و فنون نظامی معطوف گردد تا حکومتها دوام بیشتری داشته باشند و این مسئله شامل قسمت عمده‌ای از جهان مسلمانان شد.

در باختر دور (قسمت شمال غربی افریقا) دودمانهای تازه‌ای جانشین مارونی‌ها گردیدند که عبارت بودند از سَعدیان (۱۵۱۱ ـ ۱۶۲۸ م.)، و پس از آن عَلَویان که حکومت خود را از سال ۱۶۳۱ م. آغاز کردند و تا به امروز کماکان ادامه دادند. در قسمت دیگر مدیترانه (بخش شرقی) دودمانی ترک به نام سلسلهٔ عثمانی در ناحیهٔ آناتولی پا به عرصهٔ وجود نهاد و درحالی‌که در مرزهایش با امپراتوری بیزانتین پیوسته کشمکش داشت، رشد و نمو کرد. امپراتوری عثمانی به سوی اروپای جنوب شرقی پیشرفت نمود و آن نواحی و تمام ناحیهٔ آناتولی را به تصرف درآورد و سپس نوبت به پایتخت بیزانتین یعنی شهر کنستانتینوپل[1] (قسطنطنیه) رسید و آنجا را نیز تسخیر پایتخت امپراتوری عثمانی (۱۴۵۳ م.) کرد، که اکنون همان شهر استانبول نام دارد. در اوایل قرن شانزدهم امپراتوری عثمانی، دودمان ممالیک در مصر را شکست داد و سپس

1. Costatinople.

سرزمینهای سوریه، مصر و عربستان غربی را به امپراتوری خود اضافه نمود (۱۵۱۶ ـ ۱۷ م.). پس از آن عثمانی‌ها وظیفهٔ دفاع از سواحل سرزمین مغرب را در برابر حملهٔ اسپانیایی‌ها بر عهده گرفتند، و اندک‌اندک جانشین دودمان حفصیه شدند، خود فرمانروای مغرب مرز امپراتوری را تا نزدیک ناحیهٔ مراکش گسترش دادند. امپراتوری عثمانی به اَشکال و حالات مختلف تا سال ۱۹۲۲ م. دوام آورد.

در دورترین مرز خاوری، آخرین تهاجم قومی غارتگر صورت گرفت که رهبری آن را تیمور لنگ بر عهده داشت. لشکریان او تشکیل شده بودند از عشایر و قبایل ساکن آسیای مرکزی. تیمور لنگ در ایران و سرزمین خوارزم سلسله‌ای از خود به جا نهاد ولی این سلسله آن‌قدرها دوام نیاورد (۱۳۷۰ ـ ۱۵۰۶ م.). در آغاز قرن شانزدهم، این سلسله جای خود را به دودمان دیگری داد و آن صفویان بودند که فرمانروایی خود را از شمال غربی ایران تا سراسر کشور گسترش دادند (۱۵۰۱ ـ ۱۷۳۲ م.). امپراتوری دیگری نیز در قسمتهای شمالی هندوستان، توسط اعقاب مغول‌ها و نیز فرزندان تیمورلنگ بنیاد نهاده شد، این امپراتوری مغول پایتخت خود را در شهر دهلی قرار داد (۱۵۲۶ ـ ۱۸۵۸ م.). گذشته از این چهار حکومت بزرگ یعنی دودمان علویان، عثمانی‌ها، صفویه، و مغول، حکومتهای کوچک دیگری در نواحی مختلف بر پا بود، مثلاً یکی در شبه‌جزیرهٔ کریمه، یکی در سرزمین آمودریا (ماورای رود) و دیگری درعربستان مرکزی و شرقی و بالاخره در سرزمینهایی در افریقا که مردمانش تازه به اسلام گرویده بودند.

ایرانی‌ها، ترک‌ها، عرب‌ها

تغییرات سیاسی، باعث نابودی اتحاد فرهنگی جهان اسلام نشد. به همان میزانی که بر تعداد مسلمانان افزوده شد این اتحاد عمیق‌تر شد و ایمان به اسلام در اندیشه‌ها و نظامهای فکری شکوفاتر گردید. با همهٔ اینها با گذشت زمان نوعی تغییرات در این اتحاد فرهنگی پدیدار شد؛ در قسمت شرقی جهان اسلام، ظهور این مذهب نتوانست آن‌گونه که در قسمتهای غربی عمل کرده، پیوستگی تازهٔ مسلمانان را با فرهنگ گذشته‌شان قطع و نابود کند.

در بخشهای غربی امپراتوری اسلامی زبان عربی اندک‌اندک زبان و فرهنگ محلی را از میان برداشت. ولی در ایران و سایر نواحی شرقی، زبان فارسی بقای خود را ادامه داد. اختلاف بین

ایرانیان و عرب‌ها از همان آغاز کار یعنی هنگامی‌که اعراب امپراتوری ساسانیان را از هم پاشیدند، پدید آمد؛ با این‌همه اعراب مقامات ایرانی را به سوی دربار خلفای عباسی جذب کردند و طبقات تحصیل‌کرده و آزاداندیش آنان را بر آن داشتند که نوعی فرهنگ اسلامی پدید آورند. وجود اختلاف بین ایرانی و عرب، آن هم با یک رنگ و آهنگ خَصمانه، باعث ایجاد موجی ادبی به نام شُعوبیه گردید که در خلال آن به زبان عربی بحث و جَدَل دنباله‌داری در زمینهٔ شایستگی و برتری هریک از طرفین صورت می‌گرفت. ایرانیان زبان پهلوی را کنار نگذاشتند و تا مدتها هم متون مذهبی زرتشتی و هم متون اداری را با آن می‌نگاشتند.

در قرن دهم اندک‌اندک موضوع نوظهوری پدیدار شد: یک ادبیات غنی ایرانی به زبان فارسی که آن‌قدرها هم از نظر ساختار دستوری تفاوتی با زبان پهلوی نداشت، با خط و کتابت عربی نگاشته می‌شد و در عین حال از نظر مجموع واژگان به کار برده شده، بسیار غنی بود زیرا تعداد زیادی از آنها را از زبان عربی گرفته بود. چنین جریانی در آغاز در شرق سرزمین ایران در دربار حکمرانان محلی رخ داد، حکمرانانی که با زبان عربی چندان مأنوس نبودند. این ادبیات جدید تا میزانی بر نوشتار عربی که در سایر دربارها مورد استعمال بود، تأثیر گذاشت: مثلاً در زمینهٔ اشعار غنایی (تصنیف و آواز)، نگارش تاریخ و تا اندازه‌ای نیز آثار مذهبی. جز اینها نوع دیگری نوشتار فارسی پدید آمد که مطلقاً فارسی بود. اینها اشعار حماسی بودند که از سنتها و تاریخ گذشتهٔ ایران و فرمانروایانش، پیش از اسلام، حکایت می‌کردند. زبان پارسی کهن اکنون احیا شده و با کاملترین شکلش در شاهنامه پدیدار گشته بود و این کار بزرگ از آن فردوسی بود (۹۴۰ ـ ۱۰۲۰ م.). در میان کشورهای مسلمان، از نظر یک پیوستگی نیرومند با تاریخ و فرهنگ گذشته‌اش، ایران کشوری منحصر به فرد بود. ولی این مسئله باعث نشد که اسلام کنار نهاده شود، از این دوران به بعد ایرانیان زبان عربی را برای امور حقوقی و مذهبی به‌کار می‌بردند و زبان فارسی را برای ادبیات غیرمذهبی، و نفوذ این فرهنگ دوگانه به سوی نواحی شمالی و حتی به درون سرزمین ماورای رودهای سیحون و جیحون، و از سوی دیگر نواحی خاوری یعنی شمال هندوستان، گسترش یافت.

بدین‌ترتیب کشورهای مسلمان از این نظر به دو بخش تقسیم شدند: اول کشورهایی که زبان عربی زبان منحصر به فرد فرهنگی و علمی به شمار می‌رفت و دوم کشورهایی که هم فارسی و هم عربی برای منظورهای جداگانه کاربرد داشت. همزمان با پدیدار شدن زبانهای دوگانه، در

مراکز قدرت سیاسی نیز یک دوگانگی به وجود آمد. فاطمیون در غرب امپراتوری به قدرت رسیدند و سلاجقه در شرق و بین این دو مرزی به وجود آمد، هرچند که این مرز حدود خود را از سوریه تا عراق گاه و بیگاه تغییر می‌داد. از میان رفتن خلافت عباسیان در قرن سیزدهم، و تخریب و برکندن قدرت بغداد توسط مغولان و سپس شکست خود مغولان از ممالیک در سرزمین سوریه، این دوگانگی سیاسی و مرز اشاره‌شده را دایمی نمود. از این دوران به بعد در شرق امپراتوری، حکومتهایی به وجود آمد که مرکزشان یا ایران بود یا ماورای آمودریا یا هند شمالی؛ از جانب مغرب حکومتهائی پدیدار شدند که از قاهره یا مغرب یا شهرهائی از باقیماندهٔ اسپانیا فرمانبرداری می‌کردند، عراق جنوبی نیز مرز بین این دو قسمت گردید. بعدها این تقسیم‌بندی شکل دیگری به خود گرفت و این زمانی بود که دودمان صفویه در ایران قدرت را به دست گرفت، واز آن سو نیز عثمانیها قسمت عمدهٔ کشورهای عرب‌زبان را ضمیمهٔ امپراتوری خود کردند، از این پس تا مدتی این دو امپراتوری (ایران و عثمانی) برای تصاحب عراق با یکدیگر می‌جنگیدند.

ولی جدایی سیاسی در امپراتوری را نمی‌توان جدایی بین ایرانیان و اعراب دانست، زیرا از قرن یازدهم به بعد اکثر طبقهٔ حاکمهٔ هر دو ناحیه، از ریشه و تبار، از زبان و سنت سیاسی نه ایرانی بودند و نه عرب، بلکه در اصل ترک بودند، ترکهایی از اَعقاب عشایر و چادرنشینان آسیای مرکزی. حرکت آنها از مرزهای شمال‌شرقی امپراتوری اسلامی به درون این امپراتوری در زمان خلفای عباسی آغاز شد. ابتدا تک‌تک آنها به صورت فردی آمدند و سپس به صورت گروهی از مرزها گذشته به درون امپراتوری آمدند و به دین اسلام گرویدند. پاره‌ای از آنها در خدمات ارتشی حکمرانان وقت درآمدند و سپس اندک‌اندک کارشان بالا گرفت و در موقعیتی مناسب، خود تشکیل دودمان حکومتی دادند. سلاجقه (سلجوقی‌ها) تبار ترکی داشتند و زمانی که فرمانروایی‌شان گسترش یافت، به سوی غرب و به سرزمین آناتولی رفتند و ترک‌ها نیز از آنان پیروی نمودند. بسیاری از ممالیک که بر مصر فرمانروایی می‌کردند از سرزمین ترک‌ها آمده بودند، از سوی دیگر قسمت اعظم ارتش مغول‌ها را ترک‌ها تشکیل می‌دادند و تهاجم مغول به ایران باعث شد که گروههای زیادی از اقوام ترک در ایران و در آناتولی به طور دائم در این سرزمینها ساکن گردند. بعدها، عثمانی‌ها، صفویه و دودمانهای باقیماندهٔ مغول، همگی قدرت خود را از ارتشهای مغولی کسب کردند.

دودمانهایی که به وسیلهٔ ترک‌ها بنیانگذاری شدند، در کاخهای سلطنتی و در سازمانهای ارتشی زبان ترکی به کار می بردند، ولی با گذشت زمان به فرهنگ و زبان فارسی و عربی گراییدند و آن را به عنوان زبان برتر به کار می‌بردند. زبان ترکی زبان فرمانروایان و زبان ارتش بود، ولی فارسی زبان اداری و رسمی و زبان فرهنگ ضعیف غیر دینی بود، عربی نیز زبان مذهبی و امور مربوط به قانون. در غرب امپراتوری، عربی زبان فرمانروایان و در عین حال زبان رسمی اداری و فرهنگ برتر بود؛ بعدها این جریان اندکی تغییر یافت و این زمانی بود که امپراتوری عثمانی قدرت یافته بود، در این موقع نوعی زبان ترکی زبان رسمی شد و این زبان رسمی زبان مقامات مهم، کاخ فرمانروایی و ارتش بود. در مغرب و آن قسمت از اسپانیا که هنوز در دست مسلمانان بود عربی زبان رسمی حکومتی و فرهنگ برتر جلوه می‌نمود، هرچند بربرهای کوههای اطلس و حواشی صحرای افریقا که برای خود زبانی داشتند نیز نقش مهمی در سیاست بازی می‌کردند ولی اندک‌اندک آنها نیز با عرب‌ها آمیخته شده زبان عربی را برگزیدند. حتی در اینجا نیز پیروزیهای امپراتوری عثمانی در قرن شانزدهم باعث شد که زبان و فرهنگ عثمانی تا سواحل مغرب نیز برسد.

در این کتاب بحث ما بر سر نواحی غربی جهان اسلام است. سرزمینهایی که زبان عربی زبان برتر و مسلط بود، هم در فرهنگ مردمان و هم در مکالمات روزمرهٔ آنها. البته این بدان معنا نیست که گمان کنیم این سرزمینها به طور کامل از نواحی اطرافشان مجزا شده بودند. کشورهای عرب‌زبان هنوز هم وجوه مشترک فراوانی با کشورهای فارسی‌زبان و ترک زبان داشتند. سرزمینهایی که مجاور اقیانوس هند یا دریای مدیترانه بودند روابط نزدیکی با یکدیگر داشتند، خواه مسلمان و خواه غیرمسلمان. در آن دوران سراسر جهان در رابطه با منابع طبیعی و نیز صنعت و دانش با یکدیگر پیوسته بودند. در عین حال چنین هم نباید اندیشید که این ناحیهٔ بزرگ (امپراتوری) کشور واحدی را تشکیل داده بود. بهتر است چنین تصور کنیم که در این امپراتوری سرزمینهایی بودند که زبان عربی زبان برتر و مصطلح گروهی از مردمان بود و نواحی دیگری وجود داشت که از نظر وضع جغرافیایی با یکدیگر تفاوت داشتند و مردمان آنها آداب و رسوم و فرهنگ گوناگونی می‌داشتند که از دوران گذشته حفظ کرده بودند. عده‌ای از آنها فرهنگ و سنتشان ضعیف گشته یا تغییر شکل داده بود. در سراسر این نواحی فرآیندهای اجتماعی با یکدیگر مشابهت داشتند و زبان مشترکی بین آنها شایع بود که بیشتر در میان طبقات

تحصیل‌کردهٔ جامعهٔ شهری مورد استفاده قرار می‌گرفت، و روابط طبقات را با یکدیگر آسان‌تر می‌ساخت.

تقسیمات جغرافیایی

سرزمینهایی که زبان عربی، زبان برتر و اهلی آنها به شمار می‌آمد را می‌توان به پنج ناحیه تقسیم کرد. نخستین آنها شبه‌جزیرهٔ عربستان است، جایی که مسلمانان عرب‌زبان در آنجا رشد کردند و به پا خاستند. این شبه‌جزیره با دنیای خارج به وسیلهٔ سه ناحیه مرتبط می‌شد: دریای سرخ، خلیج[فارس] و دریای عربی (که قسمتی از اقیانوس هند بود)، شبه جزیرهٔ عربستان به بخشهای کوچک گوناگونی تقسیم، می‌شد که هر کدام با دیگری از نظر کیفیت فیزیکی و تاریخی تفاوت داشتند. خط اصلی تقسیم خطی است که تقریباً به طور مستقیم به موازات دریای سرخ از شمال به جنوب کشیده می‌شود و در قسمت غربی این خط ناحیه‌ای است مملو از صخره‌های آتشفشانی.

دشت ساحلی شبه‌جزیرهٔ عربستان به نام دشت طحامه شامل تعدادی تپه و فلات است که اندک اندک به رشته کوههایی منتهی می‌شود: حجاز، اثیر، یمن و این سلسله کوهها در نواحی جنوب گاهی اوقات قله‌هایی به ارتفاع چهار هزار متر از سطح دریا پیدا می‌کنند. کوههای جنوبی به سوی جنوب‌شرقی امتداد پیدا می‌کنند و به درهٔ وسیعی می‌رسند که همان وادی حضرموت است .

کوههای یمن در آخرین نقطهٔ شرقی شبه‌جزیرهٔ عربستان واقع شده‌اند، این کوهها را بادهای موسمی اقیانوس هند دربر می‌گیرد. در آن ایام این ناحیه بسیار حاصلخیز بوده است و به طور مرتب میوه و انواع غلات در آنجا کشت می‌کرده‌اند. از این ناحیه که به طرف شمال برویم بارش باران محدود می‌شود و بسیار نامرتب است، رودخانه‌ای در آنجا وجود ندارد ولی منابع آب آن از چشمه‌ها، چاهها و جویبارهای موسمی تأمین می‌شود؛ بهترین شیوهٔ زندگی در این نواحی پرورش دام و مخصوصاً شتر بوده است که در عین حال با کاشت و تولید خرما و سایر درختان میوه درون واحه‌ها توأم می‌شده است، چون در واحه‌ها به آب دسترسی داشته‌اند.

در قسمتهای شرقی کوهها به ناحیهٔ خلیج[فارس] می‌رسیده‌اند . در قسمت شمال و جنوب،

صحراهای شنی نواحی را اشغال کرده‌اند (ناحیهٔ نفوذ و ناحیهٔ خلوت) و بین آنها نواحی صخره‌ای قرار گرفته است ـ نجد و دنبالهٔ آن که به سواحل خلیج می‌رسد ـ یعنی الحصاء. بجز سرزمینهای مرتفعی که در شمال قرار گرفته‌اند در سایر جاها بارش باران اندک است ولی در بهار و بعضی فصول آب به اندازهٔ کافی هست که ساکنان زندگی خود را از راه کشاورزی در واحه‌ها بگذرانند، در جاهای دیگر نیز شترداری با کوچ فصلی قبایل آغاز می‌شود. در گوشهٔ جنوب‌شرقی شبه‌جزیره ناحیهٔ سومی قرار دارد که همان عمان است که شباهتی با سرزمین یمن در جنوب‌غربی ندارد. از دشتهای ساحلی کوههایی برمی‌خیزد که پاره‌ای از آنها ارتفاعشان بیش از سه هزار متر است، در اینجا چشمه‌ها و جویبارها فراوانند و آب آنها از راه یک روش قدیمی آبیاری تقسیم می‌شود و در نتیجه کشاورزی را برای ساکنان امکان‌پذیر می‌سازد. در سواحل خلیج [فارس] زنجیره‌ای از بندرهای کوچک و بزرگ قرار گرفته که در آنها ماهی‌گیری و نیز صید مروارید از زمانهای بسیار دور رواج داشته است.

در قسمت غربی شبه‌جزیره راههای بازرگانی که از جنوب به شمال امتداد داشتند زمینهای اطراف اقیانوس هند را با کشورهای حوزهٔ مدیترانه مربوط می‌ساختند. در قسمت شرقی راههای اصلی آنهایی بودند که زنجیرهٔ واحه‌ها را به سوریه و عراق مربوط می‌کردند. بنادر ساحل خلیج[فارس] و عمان به وسیلهٔ راههای دریایی با سواحل هندوستان و افریقای شرقی مربوط می‌شدند. تولید مواد غذایی و مواد خام بسیار کمتر از آن بود که بتواند بندرها و بازارهای آن را پرجمعیت و بزرگ نماید، به همین دلیل مراکز صنعتی و حتی مراکز قدرت ضعیف و کوچک باقی ماندند. مکه و مدینه که شهرهای مقدس بودند عظمت و آبادانی خود را مدیون کشورهای همسایه بودند.

از قسمت شمالی، شبه‌جزیرهٔ عربستان به ناحیهٔ دومی منتهی می‌شود که همان هلال حاصلخیز است، زمینی هلالی شکل که گرداگرد صحرای حماد یا صحرای سوریه قرار گرفته است، که خود دنبالهٔ صحراهای نجد است. اینجا سرزمینی از تمدنهای کهن بوده است، در قسمت غربی تمدن یونان و روم و در قسمت شرقی تمدن ایران ؛ جامعه و فرهنگ اسلامی بیشتر در این ناحیه شکوفا شد تا در ناحیهٔ شبه جزیرهٔ عربستان.

نیمهٔ غربی هلال حاصلخیز سرزمینی را تشکیل می‌داد که دانشمندان و مسافران نسلهای گذشته آن را« سوریه » می‌خواندند. در اینجا نیز مانند غرب عربستان تقسیم‌بندی جغرافیایی از

غرب به شرق حرکت می‌کند. در عقب حاشیهٔ ساحلی دشتها یک سلسله زمینهای مرتفع وجود دارد که به کوههای لبنان (در وسط ناحیه) منتهی می‌شود و در قسمت جنوبی به تپه‌های فلسطین فرود می‌آید. پشت سر آنها رو به مشرق یک قسمت فرورفتگی وجود دارد که به شکاف بزرگ معروف است و به سوی دریای سرخ و بحرالمیت و سپس شرق افریقا روانه می‌شود. باز هم پشت سر این ناحیه، ناحیهٔ مرتفع دیگری وجود دارد که به فلات بزرگ معروف بوده و این فلات اندک اندک به صحرای حماد منتهی می‌شود. در پاره‌ای نقاط روش قدیمی آبیاری، آب رودخانه‌های کوچک را به واحه‌های کوچک حاصلخیز می‌رساندند، واحه‌هایی که گرداگرد شهر باستانی دمشق قرار داشتند؛ ولی با تمام این احوال امکان کشاورزی بستگی به بارش باران داشت. در قسمت شرقی دامنه‌های تپه‌ها و کوهسارها باران کافی برای کشاورزی مرتب وجود دارد، مشروط بر آنکه خاک حاصلخیز باشد، در جاهای دیگر وضع متفاوت است و به علت کمبود آب و تغییر درجهٔ حرارت گاه و بیگاه کشاورزی امکان‌پذیر می‌شود. در قسمتهای داخلی دشتها امکان تولید محصولات کشاورزی و نیز چراندن شتر و گوسفند به طور مرتب موجود نیست و سال‌به‌سال تغییر می‌کند.

سوریه ارتباط نزدیکی با بقیهٔ نواحی شرقی حوزهٔ مدیترانه داشته است، هم به وسیلهٔ راههای دریایی از بندرهایش و هم از راههای زمینی ساحلی که به مصر منتهی می‌شد؛ از سوی دیگر از قسمت داخلی با عربستان غربی پیوستگی داشت، از راههای زمینی به ناحیهٔ حماد و حاشیهٔ شمالی آن می‌رسید. اختلاط بازرگانی، راه دور و تولید مواد غذایی و مواد خام باعث شده بود که در این سرزمین شهرهای آباد و بزرگی به وجود آید، شهرهایی مانند حلب در شمال و دمشق در مرکز که با نواحی ساحلی به وسیلهٔ راههای گوناگون مرتبط می‌شدند.

راههایی که از اطراف حماد می‌گذشتند به دره‌هایی منتهی می‌شدند که رودخانه‌های دوقلوی دجله و فرات در آنجاها جریان داشتند. این دو رود از سرزمین آناتولی سرچشمه می‌گرفتند و تقریباً راه جنوب‌شرقی را در پیش می‌گرفتند، اندک‌اندک به هم نزدیک می‌شدند بعد جدا شده از هم دور می‌گردیدند و سرانجام به یکدیگر پیوسته در قسمت شمالی خلیج به دریا می‌ریختند. زمینهایی که بین این دو رود و اطراف آنها وجود داشتند به دو بخش تقسیم می‌شدند. در قسمت شمال که جزیره نام داشت از طرف مسافران و دانشمندان، بین‌النهرین شمالی خوانده می‌شد. وضع زمینهای آن ناحیه و اصولاً خود رود طوری بود که اجرای کشت و زرع غلات را بسیار

دشوار می‌کرد مگر در جاهایی که زمین کشاورزی کاملاً نزدیک به رودخانه بود ؛ هر چه از رودها فاصله گرفته می‌شد وضع بارش باران نامشخص می‌گردید. و به همین ترتیب زمین هم سست و فقیر (از نظر کشاورزی) می‌شد، در نتیجه سرزمین مطلوبی برای پرورش گاو، گوسفند و شتر به وجود می‌آمد. در قسمت شمال‌شرقی رودخانه‌ها وضع تغییر می‌کرد، اینجا قسمتی از زنجیرهٔ کوههای آناتولی بود که غالباً کردستان خوانده می‌شد زیرا افراد ساکن آنجا کُرد بودند. در اینجا مانند دره‌های سواحل سوریه زمین و آب را می‌توانستند برای درختکاری در قسمتهای مرتفع به کار ببرند و در قسمت‌های کم ارتفاع و به‌اصطلاح زمینهای پست از راه کشاورزی غله تولید کنند، در عین حال دامپروری گوسفند و بز میسر بود به شرط آنکه ییلاق و قشلاق مرتبی صورت گیرد یعنی کوچ منظمی در زمستان به سوی نواحی پست (کم ارتفاع) و در تابستانها به نواحی کوهستانی انجام دهند.

در جنوب ناحیه یعنی در عراق ماهیت زمین تفاوت می‌کند. برفهای کوههای آناتولی در بهار ذوب می‌شوند و حجم زیادی از آب رودخانه‌ها را پر می‌کند و این رودخانه‌ها در دشتها لبریز گشته و آب زیادی به زمینهای اطراف می‌رساند. ته‌نشین این سیلابها خاک دشت را کاملاً حاصلخیز می‌کند که سواد خوانده می‌شود و در این زمینها غلات و خرما به میزان بسیار زیادی تولید می‌گردد. آبیاری کشتزارها در اینجا بسیار آسان‌تر از شمال است برای اینکه خاک دشت اصولاً خشک نمی‌شود و از زمان بابلیهای باستان یک سیستم کانال‌کشی دقیق آب به تمام نواحی دشت می‌رسید. صاف بودن دشتها و طغیان سیلابها ایجاب می‌کرد که این سیستم کانال‌کشی همیشه در وضع مرتبی باشد . اگر کانالها بموقع تمیز نمی‌شدند و تعمیر نمی‌گردیدند سیلاب‌ها طغیان کرده و به تمام سواحل رودخانه و نواحی اطراف آسیب می‌رساندند و درنتیجه یک ناحیهٔ باتلاقی به وجود می‌آمد. مسطح بودن این سرزمینها در عین حال باعث می‌شد که عشایر و چادرنشینان نجد به آسانی وارد این دره‌های سرسبز شده و به جای کشاورزی گله چرانی کنند. تأمین رفاه و امنیت این دشتهای حاصلخیز بستگی به میزان قدرت حکومتها داشت، و این حکومتها به نوبهٔ خود غذا و مواد خام از آن نواحی دریافت می‌کردند. در قلب این دشتهای حاصل‌خیز جایی که دجله و فرات به یکدیگر نزدیک می‌شدند شهرهای آباد و بزرگی از دیرباز بر پا شده بود: مثلاً بابل و تیسفون، از آن ساسانیان و بغداد پایتخت عباسیان.

گذشته از پیوستگی با سوریه و نجد راههای عراق به نواحی مرتفع ایران از جانب مشرق نیز

منتهی می‌شد، ولی در جنوب، این راهها فراوان‌تر از شمال بود. دو رودخانهٔ یاد شده به آسانی برای کشتیرانی مناسب نبودند، در جایی که این دو رود به یکدیگر پیوسته و به سوی خلیج سرازیر می‌شدند امکان کشتیرانی وجود داشت و خود یک راه دریایی به شمار می‌آمد و به بنادر خلیج و اقیانوس هند منتهی می‌شد. پایانهٔ اصلی این راههای دریایی شهر بصره بود که زمانی مهمترین بندر امپراتوری عباسیان به شمار می‌آمد.

در قسمت غرب شبه‌جزیرهٔ عربستان در کنار دریای سرخ یک صحرای سراسر شنی وجود دارد و ماورای آن ناحیهٔ سومی وجود دارد که درهٔ رود نیل است. این رود بزرگ از نواحی مرتفع افریقای شرقی سرچشمه می‌گیرد و اندک اندک که به سوی شمال می‌آید قدرت و وسعتش افزون می‌گردد زیرا رودها و جویبارهای کوچکی از کوههای سرزمین حبشه به آن می‌پیوندند. رود نیل در بستری از رسوبات غنی جریان دارد، رسوباتی که در خلال قرنهای متمادی در آنجا ته‌نشین شده‌اند، در پاره‌ای نقاط این رود تبدیل به دشتی پهن می‌شود، در جاهای دیگر باریک می‌گردد، و سرانجام در مرحلهٔ نهایی که می‌خواهد به دریا بریزد به شاخه‌هایی منشعب شده، دلتای حاصلخیزی به وجود می‌آورد و پس از آن در دریای مدیترانه سرازیر می‌گردد. در فصل تابستان که برفهای ارتفاعات افریقای شرقی ذوب می‌شود، سطح آب رودخانه بالا می‌آید و رود به صورت سیلاب جاری می‌شود. از دورانهای کهن تمهیداتی به کار برده‌اند. چرخاب، نصب سطل در انتهای یک تیر چوبی و غیره ـ که از آب رودخانه برداشته از آن استفاده کنند. در پاره‌ای نقاط، بویژه در شمال با روش قدیمی با ایجاد خاکریز و سدهای کوچک، سیلاب را منحرف کرده و آن را به حوضچه‌هایی که در نزدیکی ساحل قرار داشت، انتقال می‌دادند، بدین‌ترتیب از طغیان رودخانه استفاده کرده آن را در حوضچه‌ها ذخیره می‌کردند، بعداً وقتی که سیلاب رودخانه فروکش می‌کرد، بتدریج باقیماندهٔ آب را به رودخانه پس می‌فرستادند، درحالی‌که مقدار زیادی کود کشاورزی به صورت رسوب حاصلخیز در زمین باقیمانده و از این نظر خاک را غنی می‌کرد. در زمینهایی که بدین‌ترتیب آبیاری می‌شد، غلات و سایر محصولات کشاورزی به میزان زیاد کشت و تولید می‌شد .در صحراهائی که در غرب رودخانه واقع شده بودند، یک زنجیره واحدهایی که به دنبال هم قرار داشتند مرکز تولیدات کشاورزی به شمار می‌آمدند.

قسمت شمالی درهٔ نیل، سرزمین مصر را تشکیل می‌دهد، کشوری با تمدنی کهن و بزرگ، تاریخ سیاسی درازمدت، اتحاد اجتماعی مستحکم که از دیرباز به وسیلهٔ فرمانروایانی ازتیره‌های

مختلف به وجود آمده بود. ادارهٔ امور این سرزمین از شهری واقع در میان دو شاخهٔ رود نیل صورت می‌گرفت و این شهر در جایی قرار داشت که دلتای نیل آغاز می‌شد. در این زمینه قاهره آخرین شهری بود که به دنبال دیگر شهرهای باستانی و کهن شکل گرفته به وجود آمده بود که دنبالهٔ تاریخ آن به شهر معروف ممفیس[1] می‌رسید، شهری که در هزارهٔ سوم قبل از میلاد ناحیهٔ آباد و متمدن بود. شهر اشاره شده در جایی قرار داشت که شبکه‌ای از راههای گوناگون به سوی شمال می‌رفت و به بندرهای مختلف دریای مدیترانه می‌رسید. قاهره نیز همین وضع را داشت راههای مختلف، آن را به بنادر شمالی می‌رساندند و از آنجا با سوریه، آناتولی، مغرب و ایتالیا مربوط می‌شدند. از جانب مشرق راههای زمینی ساحلی به سوریه، دریای سرخ و سپس از آنجا به اقیانوس هند مربوط می‌شدند. قاهره از جانب جنوب به نیل علیا و شرق و غرب افریقا مربوط می‌شد.

در قسمت نیل علیا ادارهٔ امور اجتماعی مانند قسمتهای دیگر منظم نبود و ضعیف‌تر می‌نمود. رود نیل از مناطقی عبور می‌کند که تقریباً فاقد بارش باران است. سواحل شرقی نیل آن قدرها مناسب برای کشاورزی نبود فقط در حاشیهٔ باریکی از آن کشت و زرع صورت می‌گرفت ولی سواحل غربی رود به علت مسطح بودن برای کشاورزی کاملاً مساعد بود ازاین‌رو مساحتهای بسیاری از زمینها را زیر کشت و زرع برده به آسانی از رود نیل آبیاری می‌کردند. در جنوب این ناحیهٔ بدون باران سرزمین دیگری است که در تابستانها بارندگی بسیار شدید و سنگین است و ممکن است از ماه مه تا سپتامبر به طول انجامد. در اینجا نیز کشاورزی بخوبی صورت گرفته غلات تولید می‌شود، دامپروری نیز شیوع دارد. این ناحیه از قسمت مغرب آن قدر ادامه پیدا می‌کند تا اینکه به ناحیهٔ نیمه صحرا می‌رسد، و از قسمت جنوب به جنگلهای خودرو. اینجا سرزمین سودان است، سرزمین کشاورزی و دامپروری، سرزمین روستاهای فراوان، سرزمین چادرنشینان، با بازارهای فصلی و محلی آن، سرزمینی که فاقد شهرهای بزرگ است. سودان به وسیلهٔ رود نیل با مصر مربوط می‌شود و از راههای زمینی به حبشه و ساحل می‌رسد این سرزمین تقریباً در جنوب صحرای بزرگ افریقا قرار گرفته است.

از قسمت غربی صحرای مصر تا به سواحل اقیانوس اطلس ناحیهٔ دیگری (ناحیهٔ چهارم) واقع شده است که در زبان عربی آن را سرزمین مغرب می‌نامند یعنی جایی که خورشید در آن

1. Memphis.

غروب می‌کند؛ این ناحیهٔ وسیع شامل کشورهایی می‌شود که امروزه به نام لیبی، تونس، الجزایر و مراکش معروفند. در این ناحیه تقسیمات طبیعی خودبه خود صورت گرفته که از شمال به جنوب می‌آید. از سواحل مدیترانه تا سواحل اقیانوس اطلس حاشیهٔ باریکی از زمینهای پست (کم ارتفاع) وجود دارند که در پاره‌ای اوقات مبدل به دشت می‌شوند و اینجا ساحل تونس و دشتهای ساحلی مراکش است. در جنوب این حاشیه رشته کوههایی واقع شده‌اند: جبل اخضر در لیبی و کوههای شمال تونس و کوههای ریف در مراکش. جز اینها باز هم کوههای دیگری درون ناحیه قرار دارند؛ رشته کوههای اوره[1] در الجزایر، اطلس مرکزی و در قسمت غرب، اطلس عالی. در جنوب این سلسله جبال یک رشته استپ قرار گرفته که اندک‌اندک تغییر شکل داده به صحرا مبدل می‌شوند و سرانجام به همان صحرای بزرگ افریقا می‌رسند، زمینهای صحرای بزرگ قسمتی سنگی و قسمتی شنی است که جابه‌جا واحه‌هایی پوشیده از درختان خرما در آن جای گرفته‌اند. در جنوب صحرای بزرگ افریقا سرزمین سرسبز و خرمی قرار دارد که به وسیلهٔ ریزش باران و نیز رودخانهٔ نیجر[2] آبیاری می‌شود، اینجا سرزمین ساحل یا سودان غربی است.

سرزمین مغرب رودهای کوچکی دارد که می‌توان از آنها برای آبیاری استفاده کرد، حجم آب این رودها و ریزش باران می‌توانست امکان زندگی آدمیان را در اطراف آنها فراهم سازد. در دشتهای ساحلی نزدیک دریا و در دامنهٔ کوهها که آسمان آن همیشه مملو از ابرهای بارانی برخاسته از دریای مدیترانه یا اقیانوس اطلس بود تولید دایمی غلات، زیتون، میوه و سبزی را امکان‌پذیر می‌ساخت، قسمتهای علیای کوهها نیز از جنگل پوشیده بود. پشت کوهها در جایی دشت شروع می‌شد، ریزش باران سال‌به‌سال و حتی در خلال یک سال نامرتب بود، بنابراین بسته به موقعیت، ساکنان آن نواحی هم کشاورزی می‌کردند و هم گله‌داری. در بخشهای جنوبی این نواحی که به صحرا نزدیک می‌شد، زمین بیشتر برای گله‌داری و دامپروری مناسب بود تاکشاورزی، در آنجا گوسفند و شتر پرورش می‌دادند و این گله‌داران کوچ ییلاق و قشلاقی داشتند. صحرا براستی جای مناسبی برای پرورش شتر بود و این شترداری قرنها پیش از اسلام در آن نواحی معمول و مرسوم بود. نواحی پوشیده از شن در صحرا کمتر مسکونی بود، در عوض در نواحی واحه‌نشین هم شترداری انجام می‌گرفت و هم تا میزانی کشاورزی.

راههای اصلی که سرزمین مغرب را با جهان اطراف مربوط می‌ساخت از سوی شمال به

1. Aurès. 2. Niger.

جنوب بود. بنادر مدیترانه و سواحل اقیانوس اطلس به شبه‌جزیره ایبریا (اسپانیا و پرتغال)، ایتالیا و مصر مرتبط می‌شد، راههای جنوبی خشکی نیز به زنجیرهٔ واحه‌ها و سرانجام از صحرا گذشته به سرزمین ساحل و ماورای آن می‌رسید. در پاره‌ای از نقاط معین، راههای خشکی به سواحل دریا هم می‌رسیدند، در این نواحی حاصلخیز تولیدات کشاورزی فراوان بود و درنتیجه شهرهای بزرگی برپا می‌شدند و تا مدتها باقی می‌ماندند. دو قطعه از این‌گونه سرزمینها دارای اهمیت فراوانی بودند. یکی از آنها که در ساحل اقیانوس اطلس قرار داشت مراکش بود؛ در اینجا در مراحل اولیهٔ اسلامی شهر فض[1] برپا شد و آباد گردید و گسترش یافت، بعدها در قسمت جنوبی شهر مراکش بنیاد یافت. قطعهٔ دیگر واقع در سوی دیگر، در دشتهای ساحلی قرار داشت که همان تونس بود؛ در دوران اولیه اسلام شهر قیروان در اینجا ساخته شد ولی بعداً جای خود را به شهر تونس داد، شهری که در جوار شهر باستانی کارتاژ[2] بود. این ناحیهٔ بزرگ که شرح دادیم، با شهرهای گسترش‌یافتهٔ خود پرتوهای شئون اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خویش را به سرزمینهای اطراف و درون خود ساطع می‌کردند. سرزمین الجزیره که بین این دو ناحیه واقع شده بود مراکز شهری و کانونهای قدرتی نداشت که بتواند مانند همسایگان خود نواحی اطراف را تحت نفوذ قرار دهد، لاجرم اندک‌اندک تحت تأثیر و نفوذ همسایگان خویش قرار گرفت. از سوی دیگر قدرت تونس که گسترش فراوانی یافته بود از جانب غرب تا لیبی (تریپولیتانی[3]) ادامه داشت درحالی‌که سیرنائیک[4] در ناحیهٔ شرق که به وسیلهٔ صحرای لیبی از مغرب جدا شده بود کم و بیش تحت نفوذ و تأثیر مصر قرار می‌گرفت.

پنجمین ناحیهٔ شبه‌جزیرهٔ ایبریا (اسپانیا و پرتغال) اندلس بود، اندلس به وسیلهٔ مسلمانان اداره می‌شد و جمعیت آن نیز سراسر مسلمان بودند (بزرگترین ناحیهٔ این شبه‌جزیره که در دست مسلمانان قرار گرفته بود در قرن یازدهم م. به اوج خود می‌رسید، از آن پس اندک‌اندک این ناحیهٔ اسلام‌نشین کوچک و کوچکتر شد یعنی به دست مسیحیان تسخیر می‌شد تا آنکه سرانجام در پایان قرن نوزدهم م. به‌کلی از میان رفت.) از جهتی این ناحیه شبیه سوریه بود زیرا از قسمتهای کوچکی تشکیل شده بود که با یکدیگر ارتباطی نداشتند. مرکز این شبه‌جزیره دشت وسیعی قرار داشت که اطرافش را رشته کوههایی فرا گرفته بودند. از این کوهها تعدادی رود جاری می‌شد و به

1. Fez.
2. Carthage.
3. Tripolitania.
4. Cyrenaica.

ساحل دریا می‌رسید: رود ابرو[1] در شمال به مدیترانه می‌ریزد، رود تاگوس[2] از جانب پرتغال به اقیانوس اطلس و رود گوادال کوی ویر[3] در قسمت جنوبی شبه‌جزیره به اقیانوس اطلس. بین کوههایی که فلات مرکزی را احاطه کرده بود و دریای مدیترانه، ناحیهٔ مرتفع کاتالونیا[4] در شمال و دشتهای کم ارتفاع در جنوب واقع شده بودند. تغییرات آب و هوایی و تغییرات نزول باران باعث شده بود که از نظر حاصلخیزی زمینهای متنوعی فراهم شود. در کوهستانهای سردسیر جنگلهایی از درخت چوب‌پنبه و کاج و بلوط وجود داشتند، و بین این درختان مراتع سرسبزی بود مناسب برای دامپروری، در عین حال امکان داشت در آنجا کشاورزی کنند. فلات مرکزی که هم آب و هوای سرد و هم گرم داشت برای کشت غلات، زیتون در عین حال دامپروری (گوسفند و بز) مناسب بود. در آب و هوای گرم مجاور رودخانه‌ها و دشتهای ساحلی مرکبات و سایر میوه‌ها کشت می‌شدند. در همین نواحی بود که به علت حاصلخیزی و نیز دسترسی به آمد و رفت رودخانه‌ای شهرهای بزرگی چون قرطبه[5] و سویل[6] برپا شدند.

اسپانیا قسمتی از جهان مدیترانه بود، و بندرهای سواحل شرقی آن این کشور را با سایر کشورهای حوزهٔ مدیترانه مربوط می‌کردند: ایتالیا، مغرب، مصر و سوریه. ارتباط مهم آن با مراکش بود در جنوب؛ تنگهٔ باریکی که این دو سرزمین را از یکدیگر جدا می‌کرد مانعی برای رفت و آمد، بازرگانی، مهاجرت یا حرکت ارتش به شمار نمی‌آمد.

عرب‌های مسلمان و سایرین

در قرن چهاردهم اسلام مذهب فرمانروایان، هیئت حاکمه و جمعیت روزافزون بود، ولی مسلم نیست که خارج از شبه‌جزیرهٔ عربستان مذهب اکثریت مردم بوده باشد. همان‌گونه که زبان عربی زبان فرهنگ برتر و زبان شهرنشینان بود، سایر زبانها نیز که قبل از ظهور اسلام زبانهای رایجی بودند کماکان به حیات خود ادامه می‌دادند. در قرن پانزدهم سیل اسلام عربی تمام امپراتوری اسلامی را فراگرفت و در این زمان اکثر مسلمانان پیرو فِرَق سنّی بودند، گرچه فرقه‌های دیگر هم که قبلاً شکل گرفته بودند به حیات خود ادامه می‌دادند. در ناحیهٔ جنوب‌شرقی عربستان و نیز در

1. Ebro.
2. Tagus.
3. Guadalquivir.
4. Catalonia.
5. Cordoba.
6. Seville.

حواشی صحرای افریقا مردمانی بودند که مذهبشان فرقهٔ عبادی بود، اینها ادعا می‌کردند که نسل خوراج هستند یعنی آنهایی که بعد از جنگ صفین رهبری حضرت علی (ع) را نپذیرفتند و در برابر فرمانروایی خلفا در عراق و در مغرب شورش کردند. در یمن اکثر مردمان مذهب شیعه را آن هم به صورت فرقهٔ زیدی‌ها پذیرفتند. کیش شیعه به صورت «دوازده امامی» و نیز اسماعیلیه که در قرن دهم م. بر سرزمینهای وسیعی در مشرق عربستان فرمانروایی می‌کرد اندک‌اندک عقب‌نشینی کرد؛ ولی در قسمتهایی از لبنان و جنوب عراق پیروان شیعهٔ دوازده‌امامی هنوز هم به فعالیتهای خود ادامه می‌دادند. زیارتگاههای اصلی آنها در جنوب عراق بود [کربلا و نجف]، در جنوب ایران در سواحل غربی خلیج [فارس] هم پیروان شیعهٔ دوازده‌امامی زندگی می‌کردند؛ اسماعیلیه در قسمتهایی از یمن، ایران و سوریه می‌زیستند و در برابر فرمانروایان سنّی (ایوبیان) در سوریه و سلجوقیان در نواحی شرق مقاومت می‌کردند. (خبر فعالیتهای فرقهٔ اسماعیلیه در زمان جنگهای صلیبی به اروپا می‌رسید و نام معروف «اساسین»[1] (حشّاشین) و افسانه‌های مربوط به آنها که تحت فرمان مطلق «کهن مرد کوهستان» می‌زیستند بین مردم منتشر می‌شد). در سوریه فرقه‌های دیگری از شیعه مشاهده می‌شدند مثلاً دروزی‌ها و نصیری‌ها. در قسمتهای شمالی عراق پیروان فرقهٔ یزیدی می‌زیستند اینها در مذهب خود عناصری از مسیحیت را با اسلام درهم آمیخته بودند، در جنوب نیز مردمانی می‌زیستند که آیین مندایی داشتند و به آنان مندائیان می‌گفتند که ظاهراً مذهبی بسیار کهنسال بوده است.

در قرن دوازدهم کلیساهای مسیحی در مغرب برچیده شدند ولی باید در نظر داشت که تعداد زیادی از ساکنان حکومت مسلمان اندلس پیرو مذهب مسیحی کاتولیک رومی بودند. در قرن پانزدهم مسیحیان قبطی هنوز هم بخش عمده‌ای از جمعیت مصر را تشکیل می‌دادند، ولی از آن زمان به بعد تعداد جمعیتشان اندک اندک رو به کاهش رفت. در جنوب مصر یعنی شمال سودان، مسیحیت در خلال قرنهای پانزدهم و شانزدهم م.، از میان رفت و این زمانی بود که اسلام در حواشی دریای سرخ و جنوب درهٔ نیل گسترش می‌یافت. در سراسر سرزمین سوریه و شمال عراق، مسیحیت کماکان باقی ماند هرچند که کم و بیش کاهش می‌یافت. مسیحیانی که در این

۱. Assassins که در زبانهای اروپایی مصطلح بوده و هست از واژهٔ «حشّاشین» به معنای معتادان به دارو یا حشیش یا مواد مخدر گرفته شده است. با این اندیشه که حسن صباح فرمانروای کوهستان با دادن دارو پیروان خود را به جنایت وا می‌داشته است. در حال حاضر اساسین در غرب به معنای آدم‌کش است. م.

سرزمین در شهرها می‌زیستند پیرو کلیسای ارتدکس شرقی[1] بودند، ولی سایرین پیرو فرقه‌های دیگری بودند، فرقه‌هایی که در مورد ذات حضرت مسیح (ع) با دیگران اختلاف نظر داشتند، اینان دو دسته بودند: فرقهٔ ارتدکس سوری و نستوریان. در لبنان و پاره‌ای از بخشهای سوریه فرقهٔ چهارمی هم می‌زیستند، اینها مارونی‌ها[2] بودند که ذات مسیح را یکتا می‌دانستند ، ولی همین افراد در قرن دوازدهم م.، هنگامی‌که مسیحیان در جنگهای صلیبی پیشرفت کرده و بر سواحل سوریه فرمانروایی می‌کردند، پیرو فرقهٔ کاتولیک رومی[3] شده فرمانروایی روحانی پاپ را گردن نهادند.

جامعهٔ یهودیان در سراسر جهان اسلام عربی پراکنده بودند. در مغرب قسمت عمدهٔ جمعیت روستاییان پیش از ظهور اسلام، به دین یهود گرویده بودند و هنوز هم جامعهٔ روستایی یهود در آنجا فراوان بودند، عیناً بسان سرزمین یمن و بخشهایی از هلال حاصلخیز. در نواحی شهری نیز مردمان یهودی مذهب زیاد به چشم می‌خوردند زیرا این طایفه نقش عمده‌ای در بازرگانی، تولیدات صنعتی، امور اقتصادی و پزشکی بر عهده داشتند. قسمت اعظم این جمعیت یهودی، در آیین مذهبی خود پیرو فرقهٔ «تفسیر شفاهی قانون» موجود در تلمود[4] بودند و به اصول تلمودی اعتقاد داشتند. ولی در مصر، فلسطین و سایر نقاط، یهودیان پیرو فرقهٔ کارائیت بودند، یعنی اینکه به تَلمود اعتقادی نداشتند و به متون غیر شفاهی (نوشتاری) اعتقاد داشتند.

در این دوران بخش بزرگی از جامعهٔ یهودیان، عرب زبان بودند، هر چند عربی آنها، عربی یهودی مآب بود و ضمناً دعاهای مذهبی را همگی به زبان عبری ادا می‌کردند. در میان مسیحیان نیز در ناحیهٔ هلال حاصلخیز ـ مصر ـ و سوریه زبان عربی به عنوان زبان کتبی و شفاهی، رو به اضمحلال می‌رفت ولی در مراسم مذهبی هنوز هم مورد استفاده واقع می‌شد؛ در قرن پانزدهم م. در سرزمین مصر زبان قبطی (مصر باستان) از بین رفته و فقط در مراسم مذهبی به‌کار می‌رفت؛ بسیاری از مسیحیان اندلس (اسپانیا) زبان عربی را برای خود برگزیده بودند، در حالی که زبان اصلی آنها زبان رومانس[5] بود که از نیاکان خود به ارث برده بودند و در همین دوران، اندک‌اندک می‌رفت تا دوباره جان گیرد. درکنار زبان رسمی عربی، در نواحی کوهستانی و صحرایی، زبانهای

1. Eastern Orthodox.
2. Maronites.
3. Roman Catholic.
4. Talmud.
5. Romance.

دیگری نیز صحبت می‌شد: مثلاً زبان کردی در کوهستانهای شمال عراق، زبان نوبی[1] در شمال سودان و پاره‌ای زبانهای دیگر. در کوهستانهای مغرب و در صحرای افریقا به لهجهٔ محلی بربر[2] صحبت می‌شد. کردها و بربرها مسلمان بودند و به نسبتی که تحصیل می‌کردند و از آموزش برخوردار می‌شدند، با زبان عربی آشنایی پیدا می‌کردند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

1. Nubian. 2. Berber.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل ششم

نواحی کشاورزی و روستایی

زمین و به‌کارگیری آن

این کشورها که از سواحل اقیانوس اطلس شروع می‌شد و به سواحل اقیانوس هند ختم می‌گردید نه تنها مذهب و فرهنگ مشترکی داشتند، بلکه از نظر جغرافیایی، آب و هوا، زمین، کشت و زرع، و جنگل نیز کم و بیش به هم شبیه بودند. حتی گاهی اوقات ادعا شده است که اصولاً این دو عامل (مذهب، جغرافیا و محیط) ارتباط نزدیکی با یکدیگر داشته‌اند بدین معنی که مذهب اسلام برای محیطها و آب و هوای معینی مناسب بوده است: جوامع مسلمان بر محیط صحرا، بادیه و بیابان بهتر حاکمیت داشتند، این‌گونه تئوریها خطرناکند، مثلاً کشورهایی هستند که آب و هوا و جوامع مختلفی دارند با این همه اسلام در آنجا گسترش یافته و ریشه دوانده است مانند جنوب و جنوب‌شرقی آسیا بنابراین بهتر است که بر این دو عامل یادشده به صورت جداگانه‌ای نظر اندازیم.

ما می‌توانیم مشخصات معینی را دربارهٔ آب و هوای قسمت عمدهٔ کشورهایی که تا این زمان مسلمان بوده و عرب زبان هستند، تشریح کنیم. در سواحل، جایی که باد از جانب دریا به سوی خشکی می‌آید محیط مرطوب است، تفاوت عمده‌ای بین درجه‌حرارت در شب و روز و

همچنین بین تابستان و زمستان وجود دارد. در سراسر این نقاط ماه ژانویه سردترین ماه سال است و ماههای ژوئن، ژوئیه و اوت گرمترین ماههای سال. در پاره‌ای از نواحی بارش باران فراوان است و نظم فصلی دارد. در قسمت اعظم این نواحی زمینهای مسکونی از یک‌سو در دامنهٔ کوه قرار گرفته از سوی دیگر به دریا می‌رسد. ابرهای باران خیز که از دریا برمی‌خیزند در کوهستانهای مجاور جمع می‌شود: کوههای اطلس در سواحل اقیانوس اطلس، مراکش، کوههای ریف در الجزیرهٔ شرقی و شمال تونس و دیگر ارتفاعات سیرناییک در سواحل جنوبی مدیترانه؛ و نیز در سواحل شرقی دریای مدیترانه، کوههای لبنان و کمی دورتر کوههای شمال‌شرقی عراق. در جنوب‌غربی عربستان باران از ابرهایی فرومی‌ریزد که از اقیانوس هند می‌آید. در اینجا فصول بارانی بیشتر در ماههای تابستان است، بعد از آن هم از ماه سپتامبر تا ژانویه. در این نواحی میزان متوسط باران سالانه بیش از ۵۰۰ میلیمتر و در پاره‌ای نقاط نیز از این بیشتر است. آن سوی کوههای ساحلی در دشتها و فلاتها بارش باران اندک و به طور متوسط ۲۵۰ میلیمتر در سال است. البته این را باید گفت که این میزان یک قانون کلی نیست زیرا بارش باران ممکن است ماه‌به‌ماه و حتی سال‌به‌سال تفاوت داشته باشد و این مسئله بر کشت غلات اثر دارد، در بعضی سالها که بارش باران نادر است ممکن است محصولات کشاورزی اصلاً به مرحلهٔ تولید نرسد.

صرف نظر از این کمربند نامنظم بارانی، سرزمینهایی هم وجود دارد که تقریباً بکلی فاقد باران است، مثلاً سرزمینهایی در مصر سفلی، جایی که کوه وجود ندارد تا ابرها را نگه دارد. در این نواحی بارش باران ممکن است از صفر به ۲۵۰ میلیمتر در سال برسد. اما باید در نظر داشت که بسیاری از همین اراضی مطلقاً هم بدون آب نیست مثلاً حتی در عربستان یا صحرای آفریقا، هم چشمهٔ آب هست و هم چاه آب که منبع اصلی آبشان یا بارش بارانهای اتفاقی است یا آبهای زیرزمینی که از دامنهٔ کوهها سرچشمه می‌گیرند. در سایر قسمتها زمینهایی که اصلاً بارانی ندارد ممکن است به وسیلهٔ رودخانه‌ها آبیاری شود. بسیاری از این رودها وادیهای فصلی است، در تابستانها خشک و در فصلهای سیلابی بارانی مملو از آب، مثلاً رودهایی که در اسپانیا از کوهها به دریا می‌ریزد، یا کوههای اطلس مراکش، الجزیره و سوریه و بالاتر از همهٔ اینها رود نیل بعد هم دجله و فرات.

رودهای اشاره‌شده با خود به سرزمینهایی که از آن می‌گذرد، حیات می‌آورد، البته فصل و موقع حرکت و جریان آنها با هم فرق می‌کند. رود نیل و شعبه‌های آن آب را از سرزمینهای مرتفع

واقع در حبشه جاری می‌کند، این آبها در بهار و تابستان جریان دارد و باعث بروز سیلاب می‌شود، نخست در ناحیهٔ نیل سفید و سپس در نیل آبی و شاخه‌های آن. سیلابها در ماه مه به مصر می‌رسد و اندک‌اندک افزایش می‌یابد تا در ماه سپتامبر به اوج خود می‌رسند، پس از آن اندک‌اندک کاهش می‌یابد و در ماه نوامبر در حداقل حجم و قدرت خود است. در ارتفاعات آناتولی که سرچشمهٔ رودهای دجله و فرات است در بهار برفها آب می‌شود. بدین‌ترتیب دجله سیلاب خود را در ماه مارس تا ماه مه به همراه می‌آورد، رود فرات این کار را اندکی بعد انجام می‌دهد؛ سیلاب هردوی این رودها به اندازهٔ کافی شدید است که از سواحل خود به اطراف سرریز شود و حتی گاهی اوقات مسیر رود را تغییر دهد. در جنوب عراق چون زمین‌ها زیاد پست و فرورفته‌اند باتلاقهای دایمی تشکیل شده است و این باتلاقها قبل از ظهور اسلام نیز وجود داشته است. تغییرات در پستی و بلندی زمین، درجه حرارت و میزان آب باعث شده که زمینهای زراعتی خواص گوناگونی پیدا کند، در دشتهای ساحلی و همچنین دامنهٔ کوهها خاک کشاورزی غنی است ولی در ارتفاعات و در کوهستانها باید زمین را پله پله ساخت و به صورت مسطح درآورد، به شرط آنکه باران فصلی آنجا را نشوید و با خود نبرد . در نواحی‌ای از دشتهای داخلی لایهٔ نازکی از خاک غنی وجود دارد که در هر حال حاصلخیز است. هنگامی‌که دشتهای درونی تبدیل به استپ یا صحرا می‌شوند، کیفیت خاک تغییر می‌کند. مثلاً لکه‌هایی بزرگ از خاک در جایی که آبهای زیرزمینی هم فراوان است به وسیلهٔ صخره و سنگ و ماسه و گدازه‌های آتشفشانی محاصره شده است، مانند نواحی «اراضی تهی»[1] و ناحیهٔ نفوذ در عربستان و ناحیهٔ ارگ[2] در صحرای بزرگ افریقا.

از دوران کهن، اعصاری که به یاد نمانده، هرجا که آب و خاک وجود داشته میوه و سبزی محصول می‌داده است، ولی برای محصولاتی معین شرایطی مشخص لازم است. سه دسته از محصولات کشاورزی حائز اهمیت فراوان بوده است: اول درختان زیتون که محصول آنها غذا، روغن آشپزی و روغن برای سوخت چراغ بوده است چنین محصولی در جاهایی به دست می‌آمده که ریزش باران از ۱۸۰ میلی‌متر تجاوز می‌کرده و خاک هم ماسه‌ای بوده است. دوم کشت گندم و سایر غلات برای مصرف انسان و حیوان بوده است، این محصول یا نیازمند بارش باران بیش از ۴۰۰ میلی‌متر، یا آبیاری از رودخانه و چشمه می‌باشد. سومین محصول درخت

1. Empty Quarters. 2. Erg.

خرما بوده است که نیازمند درجه‌حرارتی دست‌کم ۱۶ درجهٔ سانتی‌گراد است تا اینکه خرما به بار بیاورد، چنین درختانی می‌توانند در جاهای کم آب هم حاصل دهند. اگر در جاهایی آب به اندازهٔ کافی وجود داشته و مرتع هم بوده امکان داشته از زمین آن هم برای چَرای گوسفندان استفاده شود و هم برای کشاورزی. گوسفند و بز نیاز به مراتعی داشته‌اند که زیاد از هم دور نباشند تا کوچشان طولانی نشود؛ اما شتر می‌توانسته برای چریدن خود به مراتع فاصله‌دار هم سفر کند و در عین حال آب کمتری هم برای نوشیدن نیاز داشته است.

به علت این تنوع طبیعی آب و هوا، خاورمیانه و ناحیهٔ مغرب از دیرباز حتی پیش از ظهور اسلام از هم مجزا شده به دو بخش (از نظر محصولات) تقسیم شده بودند، مغرب و خاورمیانه هریک در منتهاالیه ناحیه قرار داشتند. در یکی از این دو نقطه کشاورزی همیشه امکان‌پذیر بوده است: حاشیهٔ ساحلی که درختان زیتون در آنجا بخوبی رشد می‌کردند، دشتها و دره‌های پر آب که غلات کشت می‌شده و واحه‌ها که در آنجا درخت خرما می‌روییده است. در تمام این نواحی میوه و سبزی نیز به عمل می‌آمد؛ و یکی از نتایج شکل‌گیری جامعهٔ اسلامی که از اقیانوس هند تا مدیترانه ادامه داشته معرفی و عرضهٔ محصولات متنوع گوناگون بوده است. دامپروری، گوسفند و بز در مراتع می‌چریدند و در ارتفاعات کوهستانی انواع و اقسام درختان می‌روئیدند: مازو، الوار و چوب‌پنبه محصول این درختان بود. در انتهای دیگر ناحیه، آب و علف فقط به اندازه‌ای بوده است که شتر یا حیوانات دیگری (دام) پرورش دهند آن هم از راه کوچ ییلاق و قشلاقی. دو گونه از این نواحی دارای اهمیت فراوان بوده‌اند: صحرای عربستان و دامنهٔ آن تا صحرای سوریه، جایی که شترچرانان زمستان را در ناحیهٔ نفود[1] سر می‌کرده‌اند و در تابستان به شمال‌شرقی یعنی عراق و نیز شمال‌غربی یعنی سوریه می‌رفتند. دوم صحرای افریقا جایی که شترچرانان می‌توانسته‌اند به نواحی شمالی صحرا یعنی دامنهٔ جنوبی کوههای اطلس بروند و باز گردند.

مابین این دو ناحیهٔ کاملاً دور از هم نواحی دیگری موجود بوده که هم می‌شد محصول دیم در آن به دست آورد و هم دامپروری در مراتع آنجا انجام داد. در این‌گونه نواحی زمین و آب برای هر دو منظور به‌کار می‌رفته است، این نواحی بیشتر در حاشیه‌های صحرا واقع شده بود جایی که بارش باران نامنظم بوده است: مانند استپهای سوریه، دره‌های فرات، حاشیه‌های خارجی دلتای

1. Nafud.

رود نیل، دشتهای کوردوفان و دارفور در سودان و دشتهای مرتفع مجاور کوههای اطلس در صحرا. در مغرب در پاره‌ای موارد تقریباً هر ناحیهٔ کشاورزی می‌توانسته برای مرتع‌داری هم به‌کار رود مگر آنکه به وسیلهٔ موانع طبیعی (برجستگیهای زمین) حدودی برای آن ایجاد شده باشد، مثلاً گله‌داران صحرا دیگر نمی‌توانستند در نواحی مرتفع کوههای اطلس در مراکش نفوذ کنند.

بنابراین ساده‌اندیشی است اگر فکر کنیم که نواحی سرسبز و حاصلخیز به دو بخش تقسیم می‌شدند یکی برای کشاورزی و دیگری برای دامپروری. حالات بینابین برای این دو شکل هم وجود داشته است: یعنی بین گله‌داری کامل و کشاورزی کامل. برای استفاده از زمین‌ها روشهای بسیار متنوعی وجود داشته است، در پاره‌ای نواحی عده‌ای از مردمان همیشه ساکن یک ناحیه بوده و زمین خود را تحت کنترل کامل خویش داشته‌اند، در اینجاها شبانانی برای ادارهٔ امور گله‌هایشان استخدام می‌شدند؛در جاهایی دیگر کشاورزانی بوده‌اند که در عین حال نیز گله‌داری می‌کردند. ساکنان نواحی دیگر دائماً در کوچ ییلاق و قشلاقی بوده‌اند و گله دامهای خود را همراه خود این سو و آن سو می‌بردند در عین حال در فصولی از سال از زمین هم استفادهٔ کشاورزی می‌کردند؛ در جاهای دیگر ساکنانش مطلقاً چادرنشین بودند. در عین حال واحه‌هایی را هم در حاشیهٔ صحرا در اختیار داشتند و کشاورزانی در خدمت آنان در برابر مزد، کشاورزی می‌کردند.

رابطهٔ بین کشاورزان و دامداران را نمی‌توان انکار کرد یعنی نمی‌توان یک حد و مرز قطعی بین آنان که زمین را شخم می‌زدند و آنان که گوسفند می‌چرانیدند، تعیین نمود. کشاورزان ساکن در یک نقطه و چادرنشینان دائماً در حرکت به یکدیگر احتیاج داشتند تا محصولات خود را با یکدیگر رد و بدل کنند یا بفروشند. گله‌داران نمی‌توانستند تمام غذای مورد نیاز خویش را خواه غلات و خواه خرما، شخصاً تأمین کنند. از سوی دیگر کشاورزان ساکن در یک نقطه به گوشت، چرم و پشم حیوانات نیاز داشتند. در عین حال برای حمل و نقل به شتر و درازگوش و قاطر احتیاج داشتند. در آن نواحی که هر دوی این گروهها ساکن بودند آب موجود و زمین موجود را با سرسبزیهایش به طور اشتراکی به کار می‌بردند و اگر لازم بود قراردادهای درازمدت باهم منعقد می‌کردند.

باید در نظر داشت که این زندگی تعاونی بین کشاورزان و گله‌داران یک همبستگی ظریف و شکننده بوده است و امکان داشته به سود هر یک از دو طرف از میان برود. از یک‌سو تحرک و کار پرزحمت گله‌داران به آنها یک حالت برتری و تسلط می‌داده است. این مسئله مخصوصاً بین

شترچرانان صحرا و آنان که در واحه‌ها می‌زیستند صادق بود. پاره‌ای از واحه‌های بزرگ که سر راه شاهراههای بازرگانی بود به وسیلهٔ بازرگانان قدرتمند که بازارها و نخلستانها را اداره می‌کردند، تحت کنترل کامل درمی‌آمدند. اما در جاهای دیگر این دامپروران بودند که زمین را در اختیار خود داشته و آن را به وسیلهٔ روستاییان مزدور یا در بعضی جاها به وسیلهٔ بردگان، زیر کشت قرار می‌دادند. گاهی در حاشیهٔ صحرا نیز گله‌داران و دامپروران آن‌قدر نیرومند می‌شدند که از روستانشینان ثابت و ساکن نوعی باج و خراج می‌گرفتند که خوّه[1] نام داشت. این ارتباط نامساوی بین کشاورزان و دامپروران، پیرو سنتی بود کهن که از دیر باز به صورت سلسله‌مراتب اجرا می‌گردید؛ دامپروران چادرنشین (عشایر) خود را برتر از روستانشینان می‌دانستند و این برتری را از نظر آزاد بودن، اصالت قومی، و احترام دوران‌های گذشته عرضه می‌داشتند و بر این باور بودند که کشاورزان، بازرگانان و صنعتگران فاقد این مزایا هستند. از سوی دیگر امکان هم داشت نیروها و عواملی هم در کار باشند که کشاورزان و روستاییان را از آزادی عمل عشایر محروم نماید.

زمانی که زندگی مشترک تعاونی بین این گروهها برهم می‌خورد، الزاماً دلیل آن کشمکش یا جنگ بین آنها نبود بلکه امکان داشت دلایل دیگری در میان باشد. به طور مثال تغییرات آب و هوایی، تغییرات در حجم آب منابع مربوطه، پیشروی صحرا یا توقف آن. اتفاق می‌افتاد که در میزان عرضه و تقاضای کالاهای دو طرف اختلالی به وجود آید، مثلاً تقاضای بیشتر یا کمتر در زمینهٔ محصولاتی مانند روغن زیتون، غلات، پوست، چرم، گوشت یا شتر برای حمل و نقل. گاه اتفاق می‌افتاد که چادرنشینان دامپرور بیش از اندازه شوند، چون به طور کلی آنها زندگی سالمتری نسبت به روستانشینان داشتند و این ازدیاد جمعیت باعث می‌شد که توانایی ادارهٔ جمعیت اضافی را نداشته باشند. باز هم گاه و بیگاه امکان داشت تغییرات سیاسی در ناحیه رخ دهد؛ زمانی که فرمانروایان نیرومند می‌شدند دستور به توسعهٔ کشاورزی می‌دادند که هم غذای بیشتری برای شهرها فراهم آورند و هم آنکه مالیات بیشتری بگیرند.

پیروزی عرب‌ها بر کشورهای مجاور خود در دوران اولیهٔ اسلام، پیروزی اقوام چادرنشین و عشایر بر شهرنشینان نبود تا زندگی اشتراکی این دو گروه را بر هم زند. سپاه عرب‌ها اندک بودند ولی بسیار با انضباط و آراسته، تشکیل شده از گروههایی با تبار گوناگون که تعداد بسیار زیادی

1. Khuwwa.

اعراب دامپرور (چادرنشین) به دنبالشان در حرکت بودند، این مسئله لااقل در عراق و ایران صادق بود. توجه و علاقهٔ فرمانروایان جدید (مسلمان) معطوف به کشاورزی بود که از آن مالیات اخذ کنند و درآمد خوبی داشته باشند. آنها که در گذشته صاحب زمینی بودند جای خود را به دیگران دادند و پاره‌ای از آنها نیز جذب طبقهٔ حاکمه شدند، ولی نظام کشاورزی محلی و بومی کماکان باقی ماند؛ سربازان و عشایر مهاجر یا بر سر زمینهای کشاورزی گمارده شدند یا به شهرهای جدید رفتند. رشد شهرها که بزرگتر از شهرهای قبلی گشتند، مانند شهرهای خراسان و ماورای جیحون در شرق، تا اندلس در غرب همگی نشانگر آن است که در حومه شهرها نواحی کشاورزی گسترده و منظمی وجود داشته که می‌توانسته غذای کافی برای مردم تولید کند. از سوی دیگر به وجود آمدن نظام بازرگانی در فاصله‌های بسیار دور و نیز زیارت سالانهٔ مکهٔ معظمه ایجاب می‌کرده که راههایی طولانی احداث شود که خود نیاز به شتر و سایر چارپایان را برای سفر و حمل و نقل واجب می‌ساخته است.

بر اثر وقوع این جریانات طبعاً اختلالی در زندگی تعاونی و مشترک بین دو گروه کشاورز و دامپروران چادرنشین روی داد، که مربوط به قرن دهم و یازدهم م. به بعد بود. در حاشیهٔ جهان عرب مسلمان یک حمله و هجوم عشایری و اقوام چادرنشین رخ داد که تعادل جمعیت را برهم زد. گروه کثیری از چادرنشینان و عشایر ترک به ایران تاختند و پس از آن نیز به نواحی آناتولی که تازه به وسیلهٔ مسلمانان تسخیر شده بود. این حرکت و تاخت‌وتاز در خلال حملهٔ مغول و حتی بعد از آن ادامه یافت؛ در غرب دور، بربرها از کوههای اطلس، و ساکنان صحرای افریقا از همان صحرا به طرف شمال یعنی به سوی مراکش و اندلس هجوم آوردند. در قسمتهای مرکزی امپراتوری اسلام این فرآیند متفاوت بود. مطالعه در وضع یک ناحیه جریان را روشن می‌کند، این ناحیهٔ مورد مطالعه زمینی است اطراف رود دیاله، شاخه‌ای از رود دجله در دشت وسیعی واقع در جنوب عراق که بسیار حاصلخیز بود و غذا و مواد خام برای جمعیت بسیار زیاد بغداد فراهم می‌کرد. شیوهٔ آبیاری چنین ناحیه‌ای از زمان بابلی‌ها آغاز شده و اندک‌اندک کامل شده بود. این شیوهٔ اداره و تنظیم آبیاری نیازمند یک حکومت نیرومند بود که بتواند آن را اجرا کرده و ثابت نگه دارد. چنین حکومتی در دوران اولیهٔ خلافت عباسیان وجود داشت. در این دوران که پس از نزول سلسلهٔ ساسانیان بود. نظام آبیاری تعمیر شد و به صورتی نوین و محکم درآمد. امّا با گذشت زمان، پس از گذشت چند قرن موقعیت تغییر کرد. افزایش مساحت شهر بغداد و اصولاً

شکوفایی آن و رونق گرفتن تجارت آن شهر بدان معنی بود که بیشتر درآمد و ثروت روستایی برای شهر و امور آن مصرف می‌شد و کمتر صرف حومه و کشاورزی آن می‌گردید؛ ضعف روزافزون حکومت مرکزی باعث گردید تا کنترل امور کشاورزی به دست حکام محلی یا به عبارت دیگر محصلان مالیات (کسانی که مأمور اخذ مالیات هستند) بیفتد و آنها افرادی بودند که اصولاً توجهی به وضع آبیاری نداشتند. امکان هم دارد که وضع اقلیمی (آب و هوایی) آن ناحیه تغییر کرده باشد و این تغییر موجب به وجود آمدن باتلاقهای بزرگی بشود. در چنین شرایطی نظام آبیاری اندک‌اندک و در خلال قرون رو به تباهی کشید، کشاورزان خودشان توانایی این را نداشتند که تعمیراتی انجام دهند، جریان آب در کانالها کاهش یافت، نواحی کشاورزی اندک‌اندک متروک گردید و یا تبدیل به مرتع شد.

گسترش دامپروری توسط عشایر ممکن است نتیجهٔ افول کشاورزی باشد نه علت آن. اما آنچه در ناحیهٔ مغرب اتفاق افتاد عکس این جریان بود. تاریخ‌نویسان نوین به نکته‌ای اشاره می‌کنند که نخستین بار به وسیلهٔ ابن‌خلدون تذکر داده شد، وی گفته بود افول زندگی کشاورزی در مغرب امکان دارد با هجوم قبیله‌ای از اعراب مخصوصاً قبیلهٔ بنی هلال در قرن یازدهم م. مربوط بوده باشد. هجوم و تاخت و تاز آنها احتمالات تمام تاریخ آیندهٔ مغرب را تحت تأثیر خود قرار داده بود. اینها با این هجوم حکومتهای حافظ کشاورزان و روستانشینان را از میان برداشتند، زمین را از کشاورزی به دامپروری (تبدیل زمین به مرتع) تبدیل نمودند. مردمان بومی آن نواحی را در دریایی از عرب‌های مهاجر غرق کردند. با این‌همه پژوهشهای جدید نشان می‌دهد که فرآیند اشاره‌شده به این سادگیها هم نبوده است. شک نیست که عده‌ای از قوم بنی هلال در نیمهٔ اول قرن یازدهم م. از مصر به تونس آمدند. دودمان فاطمیون در مصر آنها را به نواحی تونس فرستادند تا فرمانروایان محلی قیروان را که از قوم ضِرید بودند، تضعیف نمایند، این فرمانروایان در آغاز از متحدان فاطمیون در مصر بودند که بعداً پیمان‌شکنی کردند. ولی فرمانروایان محلی قیروان خودبه‌خود در معرض افول و اضمحلال بودند زیرا تجارت آنها به کسادی گراییده و سرزمینشان در حال فرو پاشی و تبدیل شدن به حاکم‌نشینان متعدد کوچک بود.امکان دارد این ضعف فرمانروایی، کساد بازرگانی، نیاز به کالاهای بازرگانی همه دست به دست هم داده باشد و ناحیه را برای پیاده شدن یک نظام دامداری و چادرنشینی مساعد و مطلوب کرده باشد. شک نیست که گسترش این نظام باعث خرابی و اختلال در شیوهٔ زندگی مردمان آنجا شد، ولی به نظر نمی‌رسد

که طایفهٔ بنی هلال حالت و برخورد خصمانه داشته‌اند، به طور کلی این قوم با هـر دودمـانی سازش داشته‌اند. اگر در این زمان عدم تعادلی در نواحی روستایی به وجود آمده، احتمالاً علت آن مسئلهٔ دیگری بوده است، و به نظر می‌رسد که این عدم تعادل نه دائمی بوده و نه فراگیر. هنگامی‌که حکومت نیرومندی مانند دودمان اَلمُحاد یا جانشین آن حَفصیهٔ در تونس روی کار آمدند، کشاورزی شکوفا شد و وضع روستانشینان نیز تا میزانی بهبود یافت. گسترش دامپروری و مرتع‌داری چادرنشینان، بیشتر یک معلول بوده است تا علت بر هم خوردن زندگی مشترک روستاییان. اگر بعدها این مسئله به عنوان علت مشاهده شده، این در حقیقت نوعی دید نمادین به فرآیندهای پیچیده بوده است .گذشته از همهٔ اینها به نظر نمی‌رسد که قوم بنی‌هلال تعدادشان آن‌قدر زیاد بوده باشد که بتواند جای تمام بَربرها را بگیرد. براستی از این زمان به بعد زبان عربی گسترش و شیوع فوق‌العاده‌ای یافت و با این گسترش، اندیشهٔ پیوستگی میان روستاییان مغرب و روستاییان شبه‌جزیرهٔ عربستان قوت یافت و عملی شد، ولی علت اصلی آن، آن‌قدر که جذب بربرها درون اقوام عرب بود، هجوم و ورود خود اعراب به آن ناحیه نبود.(۲)

جوامع قبیله‌ای

تاریخ روستا و روستاییان مربوط به این قرنها نوشته نشده است، و به زحمت هم می‌تواند نوشته شود، زیرا منابع و مآخذ اصلی در دسترس نیستند. هم‌اکنون منابع و مآخذ دوران عثمانی وجود دارند و بررسی و پژوهش بر روی آنها آغاز شده است و با مشاهدهٔ اوضاع کنونی می‌توان پژوهش یادشده را کامل کرد. البته این کار نابجایی است که بخواهیم از آنچه امروز می‌بینیم، اوضاع قرون گذشته را داوری و بازسازی کنیم. اما امکان دارد که با به‌کاربردن یافته‌ها و دانش خودمان، تصوری از «طرح ایده‌آلی »جامعهٔ روستایی آن زمان با در نظرگرفتن محیط جغرافیایی، تدوین و تنظیم کنیم؛ طرحی از جامعهٔ روستایی خاورمیانه و مغرب.

اگر فرآیندهای اجتماعی و اقتصادی را به خود مردمان آن دوران واگذار می‌کردیم، جامعه‌ای به صورت قبیله‌ای شکل می‌گرفت، و اکنون لازم است ببینیم اصولاً منظور از قبیله چیست.

در محیط‌های مرتع‌داری و جامعهٔ روستایی، واحد اصلی و خشت اولیهٔ ساختار جـامعه، خانواده‌ای بوده است متشکل از سه نسل: پدربزرگ و مادربزرگ، والدین و فرزندان. اینها همگی در یک خانهٔ روستایی ساخته شده از سنگ در کنار هم می‌زیسته‌اند، بجز خانهٔ سنگی، کلبه‌های

خشتی و گلی (چینه) نیز فراوان بوده‌اند، چادرنشینان نیز در زیر چادرهایی که خود می‌بافتند زندگی می‌کرده‌اند. مردان خانواده مسئول سرپرستی زمین کشاورزی یا گلهٔ احشام بودند و زنان مسئول پخت و پز، شست‌وشو و نظافت منزل و بچه‌داری بودند، ولی در عین حال همین زنان در کشتزارها یا رسیدگی به گلهٔ احشام به کمک شوهرانشان می‌شتافتند. مسئولیت برخورد، اداره و روبه‌رو شدن با دنیای خارج از منزل مطلقاً به عهدهٔ مردان بود.

از نظر منطق چنین باید اندیشید که ارزشهای مربوط به «حیثیت و غیرت»، چیزی که بسیار مورد پژوهش انسان‌شناسان بوده است، از دوره‌های به یاد نیاوردنی کهن در روستاها (خارج از شهر) وجود داشته است. با در نظر گرفتن این جریان می‌توان گفت ـ البته با تغییرات زمان و مکان ـ که زنان در روستاها و دشتها هرچند حجابی بر خود نداشتند ولی در امور مهم پیرو و مطیع مردان بودند. طبق سنتهای کهن آن دوران ـ نه فقط به دستور اسلام ـ حکم می‌کرده که زمین و محصولات آن متعلق به مردان باشد و سپس به عنوان ارث به فرزندان ذکور برسد: «فرزندان پسر، ثروت خانواده هستند.» دفاع از مال و منال و مایملک مرد بخشی از حیثیت و شرافت او بوده است؛ همچنین جوابگویی در برابر سایر افراد قبیله یا افراد خانواده. زنان خانواده یعنی مادر، خواهران، همسران و دختران مرد، همگی تحت حمایت و حفاظت او بودند، اعمال و رفتار آنها می‌توانست به حیثیت و اعتبار وی لطمه وارد آورد. مثلاً نبود عفت و حیا، یا اعمال و رفتاری که نسبت به مردان دیگر (خارج از خانواده) تحریک‌آمیز باشد و باعث گفت‌وگو در میان قبیله گردد. همراه با احترامی که مرد نسبت به زنان خانوادهٔ خود داشته کم و بیش سوءظن یا ترس به وجود آمده است، زیرا زن تا میزانی به عنوان یک خطر مشاهده می‌شده است. پژوهش و مطالعه در تاریخ گذشتهٔ زنان ساکن در صحرای غربی مصر توجه پژوهشگران را به اشعار و تصنیفهایی که زنان جوان در آن زمان می‌خواندند و بین خود رد و بدل می‌کردند جلب کرده است. این تصنیفها احساسات و عشق درونی زنان را در آن هنگام نشان می‌دهد که مغایر با آداب و رسوم آن دوران بوده و از مرزهای سنتی، اجتماعی می‌گذشته است. نمونه‌ای از آن را بخوانید:

«او خود را (مرد) به بازوان تو که بر بستر گسترده شده بودند، رسانید و در آن زمان پدر و پدربزرگ خود را به باد فراموشی سپرده بود!»(۳)

با همهٔ اینها زمانی که زن خانواده سنش بالا می‌رفت اندک‌اندک در خانه قدرتی به دست می‌آورد، به عنوان مادر بچه‌های ذکور (پسرها) و یا به عنوان زنی برتر از زنان دیگر (اگر مرد چند عیال داشت) این زن در این موقع نه فقط بر زنان خانواده فرمانروایی می‌کرد بلکه حتی بر مردها

نیز نفوذ داشت.

در بیشتر مواقع چنین هستهٔ جامعه یعنی خانواده خود کفا نبود، نه از نظر اقتصادی و نه از نظر اجتماعی. چنین خانواده‌ای می‌توانست با خانوادهٔ دیگر درهم آمیزد. مثلاً از راه وصلت یا از راه ارتباط آبا و اجدادی یعنی به طور مثال ادعا کند که هر دوی این خانوارها اعقاب یک فرد بزرگ هستند و نیاکان مشترکی داشته‌اند، در چنین حالتی اعضای این دو خانواده مجبور بودند به هنگام نیاز به یکدیگر کمک کنند، غالباً در مسائل مربوط به حیثیت و شرف مثلاً انتقام گرفتن. اگر فردی از یکی از این خانواده‌ها صدمه می‌دید یا کشته می‌شد برای گرفتن انتقام از قبیله‌ای دیگر به یاری هم می‌شتافتند. نوع دیگر اتحاد دو واحد خانواده پیوستگی از راه علاقهٔ هر دو خانواده به یک منبع اقتصادی بود. آنها که در روی زمین کار کرده به کشت و زرع می‌پرداختند روستا و ناحیه را ترک نمی‌کردند ـ روستای آن ناحیه به اندازهٔ کافی وسعت داشته است ـ و خانوارهای آنها با هم متحد می‌شدند. هر چه هم اختلافات خانوادگی بین آنها وجود داشته ولی طبق قول و قرار قبلی هر دوی آنها می‌بایستی در مورد کشاورزی و تولید محصول همکاری کنند.

چنین جریانی در پاره‌ای نقاط با تقسیم‌بندی زمین بین خانواده‌ها صورت می‌گرفت. درحالی‌که مرتع برای چرای دام بین آنها مشترک بود، در بعضی از جاهای دیگر سیستم معروف به مشاع اجرا می‌شد، در این شیوه تقسیم‌بندی نوبتی بوده و هر خانواده‌ای به نوبت خود می‌بایستی کشت و زرع انجام دهد. در زمینهای کشت آبیاری (غیر از دیم) قرارهایی برای تقسیم آب‌گذارده می‌شد، به انواع مختلف مثلاً تقسیم نهر آب به نهرها یا کانالهای کوچک که هر کس سهمی ببرد یا دائمی یا نوبتی و این آب به کشتزار افراد مختلف می‌رسید. حتی در مورد کشت محصول نیز امکان داشت قول و قرارهایی بین افراد بسته شود، مثلاً کشاورزی که به اندازهٔ کافی زمین و محصول داشت، یا کشاورزی که اصلاً زمین نداشت، می‌توانست در زمین شخص دیگری کشاورزی کند و سهم معینی را از محصول دریافت دارد (به عنوان مزد)، حتی امکان داشت فرد فاقد زمین در زمین شخص دیگری نهال بکارد، آنها را تبدیل به درخت کند و محصول میوه بردارد و قسمت اعظم محصول را تصاحب کند. درگروههای دامپرور و گله‌دار نیز اشتراک و همبستگی خانوادگی می‌توانست وجود داشته باشد، این خانوارها مثل یک واحد خانوادگی در کنار هم فعالیت می‌کردند زیرا مرتع‌داری به وسیلهٔ چادرنشینان چیزی نیست که تنها یک خانواده، بدون کمک دیگران از عهدهٔ آن برآید. در چنین مواردی زمینهای مرتع تقسیم‌بندی نمی‌شد، زمین مرتع و آب موجود در آن به طور کلی متعلق به همگان بود یعنی هر کس که بتواند از آنها استفاده

کند.

مابین این دو نوع پیوستگی: پیوستگی خانواری و پیوستگی اقتصادی، نوعی ارتباط مدغم و پیچیده وجود داشت. در اجتماعات بی‌سواد تعداد اندکی از اعضای خانواده وجود داشتند که می‌توانستند پنج نسل پیاپی از نیاکان خود را به یاد آورند، و ادعای داشتن یک نیای مشترک (جد بزرگ) در حقیقت یک ادعای نمادین از علایق مشترک بوده است، یعنی خانواده‌ای می‌خواسته خود را در قدرت خانواده‌ای دیگر (که خود فاقد آن قدرت بوده) شریک کند. چنین ادعاهایی پاره‌ای اوقات به جنگ و جدل منتهی می‌شد. مثلاً عضوی از یک خانواده از خانوادهٔ دیگری که با آن بستگی داشته تقاضای یاری می‌کرد، امکان داشته خانوادهٔ دیگر این کمک را از وی دریغ نماید زیرا به نوعی باعث کاهش حیثیت آنها می‌شد.

صرف‌نظر از این همبستگی‌های کم و بیش دائمی، امکان این هم بوده که همبستگیهای بزرگتری وجود داشته باشد. مثلاً تمام روستاهای یک ناحیه یا تمام واحدهای شبانی یک مرتع خیلی بزرگ، حتی گروههایی که دور از یکدیگرند همگی خویشتن را از یک «عشیره» یا قوم بدانند. این باعث می‌شده که همهٔ این خاندانها یک وابستگی نیرومندی بین خود احساس کرده و همگی خویشتن را مخالف و ضد قبایل دیگر بدانند. وجود و اتحاد قبایل معمولاً با تشریح یک نسب‌نامه از نیاکان توجیه می‌شد، ولی اصول این نسب‌نامه‌ها امکان داشت مبهم باشد و یا سوای نسب نامه با بیان این و آن صورت گیرد و بنابراین بسیار محتمل بوده که این زنجیرهٔ ارتباطی بین خاندانها و نیاکانشان افسانه‌ای بوده باشد و گاه و بیگاه در طول نسلها بنابه مصالحی دست کاری در آن صورت گرفته باشد. با تمام این احوال حتی اگر هم نسب آنها که به نیای بزرگی می‌رسیده افسانه‌ای و غیرواقعی بوده باز هم آنها می‌توانسته‌اند از راه زناشویی بین افراد خانواده نیرو و قدرت برای قبیله فراهم آورند.

قبیله یا عشیره در درجهٔ اول یک نام بوده است که در ذهن آنان که ادعای همبستگی با یکدیگر را داشته‌اند نقش می‌بسته است. این نام در اعمال و رفتار و تصمیمات آنها نفوذی فوق‌العاده داشته است: مثلاً هنگامی‌که خطری از دنیای خارج آنها را تهدید می‌کرد، یا به هنگام مهاجرتهای طولانی، یک همبستگی محکم معنوی بین افراد طایفه به وجود می‌آورد، که خودشان آن را «عصبیه» می‌نامیدند، این حالت و نظم عصبیه به هنگام نیاز، همهٔ افراد را گرد هم می‌آورد. آنها که در داشتن یک نام و لقب قبیله‌ای مشترک بودند، به شرف و اعتبار معنوی خاندان نیز ایمان داشتند. در صحراها، چادرنشینان شتردار خود را معتبرترین و محترم‌ترین مردم

می‌دانستند، زیرا شیوهٔ زندگی آنها آزادترین زندگانی بود و کوچکترین قید و بندی در برابر مقامات یا صاحب‌قدرتان نداشتند. بیرون از زندگی عشایری آنها، سایر مردمان در نظر آنها عبارت بودند از بازرگانان، بازاریان، دست‌فروشان، صنعتگران (مانند فلزکاران یهودی در صحرای افریقا و صحاری عربستان)، کشاورزان و کارگران واحه‌ها.

نامها و القاب قبیله‌ای که بسان هاله‌ای گرداگرد قبیله را فرا می‌گرفت، امکان داشت برای قرنهای متمادی باقی بمانند، خواه در یک ناحیه و خواه در سرزمینی گسترده. بنی هلال در این مورد می‌تواند مثال شایسته‌ای باشد، این نام در ادبیات عامه نیز شایع شد و به گروههای فراوانی از مردمان اتحاد و همبستگی داد، مردمانی از تبارهای گوناگون خواه بربر و خواه عرب. به همین ترتیب در جنوب‌غربی عربستان نامهای خَشِیْد و بَکیلْ در آن نواحی دست‌کم از دوران اولیهٔ اسلام تا دوران کنونی باقی مانده‌اند. در نواحی فلسطین نامهای قدیمی قبیلهٔ قیس و یمن تا امروز به عنوان تعیین هویت افراد و دریافت کمک از یکدیگر، در روستاهای آن دیار باقی مانده است. در نواحی سکونت بَربرهای مغرب، نامهای سَن حاجا و زاناتا نقش مهمّی را ایفا کرده‌اند.

در کانونهای گله‌داری یا روستاها و نواحی بزرگ و کوچک، قدرت و اختیار ادارهٔ امور جامعه در دست بزرگترها یا رؤسای خانواده بود، اینها تاریخ و خاطرات قوم و قبیلهٔ خود را به یاد داشتند ، در مواقع بحرانی و ضروری، اخذ تصمیم اصلی و راهنمایی گروه با آنها بود و بموقع خود هر گونه اختلاف و عدم سازش میان قبیله را حل و فصل می‌کردند. از سوی دیگر هم در روستاها و هم در میان دامپروران، قدرت برتری هم وجود داشت که خود از نوع دیگری بود. در میان تعدادی روستا که به طور مثال در یک درهٔ وسیع قرار گرفته بودند، یا در دشتی بزرگ که واحه‌هایی از دامپروران و با یک نام وجود داشتند، امکان داشت خانواده‌ای زیست کنند با قدرتی والا و برتر، رئیس و فرمانروای این خانواده بر تمام گروهها و واحدهای دیگر موجود در آن ناحیه حق فرمانروایی و رهبری داشت. حال ممکن بود این فرد را به صورت دسته‌جمعی برگزیده باشند یا خود با لیاقت ذاتی خویش صاحب قدرت شده باشد. چنین خانواده‌های برتری امکان داشت اصولاً از خارج آن ناحیه سر رسیده باشند و قدرت برتری بر دیگران را از راه نیروی جنگی و نظامی، یا مقام و موقعیت مذهبی، یا مهارت و کاردانی در داوری مناقشات افراد و خانواده‌ها و آشتی‌دادن آنان به وجه احسن و یا بالاخره از راه واسطه میان این مردمان و حکومت مربوطه و مقامات شهری؛ به دست آورده باشند. صرف نظر از تبار اصلی و واقعی این خانواده‌های برتر، آنها نیز عیناً مانند سایر خانواده‌ها در افتخارات و اصل و نسب حقیقی یا

افسانه‌ای قبیله شریک و سهیم بودند.

قدرت و اختیار چنین رهبران و خانواده‌هایی در طیف وسیعی تقسیم‌بندی شده و متغیر بود، در یک‌سو شیخها (سالخوردگان) قرار داشتند، این شیوخ که در میان قبایل دامپرور و گله‌دار به چشم می‌خوردند قدرت و اختیارشان به میزان احترام و اعتباری که میان افراد قبیله کسب کرده بودند بستگی داشت. اگر آنها می‌توانستند در شهرک یا ناحیه به وضع قبیلهٔ خود سر و سامانی داده و به طور جدی قدرتی کسب کنند، رهبری واقعی و بالقوه می‌شدند، وگر نه همان احترام و اعتبار ظاهری و معنوی برایشان باقی می‌ماند ؛ بدین‌ترتیب در ارتباط با نسبت قدرت خانوادهٔ برتر، امکان داشت تعداد افراد قبیله رو به افزایش رود یا برعکس تعدادی از خانوارها قبیله را ترک گویند؛ اگر از خارج خانوارهای دیگری به جمع قبیله می‌پیوستند این افراد تازه‌وارد عیناً مانند سایر گروهها تلقی شده تبعیض و تفاوتی در موردشان قائل نمی‌شد.

گذشته از شیوخ قبایل که اشاره کردیم، خانواده‌های نیرومندی نیز در میان کشاورزان بودند که محل سکونتشان کم و بیش در گوشهٔ دور افتاده‌ای از کوهستان یا دره قرار گرفته بود. اینان قدرت بالقوه در دست داشتند و امکان داشت از دیرباز در آن نواحی مستقر شده باشند؛ قدرت اولیهٔ آنان یا از راه هجوم و تاخت و تاز یا از راه اعتبار و حیثیت مذهبی، یا از راه حکومت وقت، به دست آمده بود، مثلاً حکومتی از شهرهای مجاور آنان را مستقر کرده و مورد حمایت خویش قرار داده بود. امکان داشت پیوستگی، بستگی یا همراهی قبیله با این‌گونه خانواده‌ها به سستی و ضعف گراید ولی از آنجا که آنها قدرت اجرائی داشتند و نواحی حائز اهمیت را تحت کنترل خود گرفته بودند، رهبری و فرمانروایی با آنان بود. زمانی که قدرت و اختیار همهٔ امور در دست چنین خانواده‌ای متمرکز می‌شد، بستگی و اعتبار معنوی قبیله یعنی آن حالت عصبیه که قبلاً بدان اشاره کردیم توجهش به نقطهٔ دیگری معطوف می‌شد، مثلاً به یک شخصیت عالی مقام یا سروری برتر در قبیله.

پی‌نوشتها

۱. م. آدامس. سرزمین آن سوی بغداد. شیکاگو. ۱۹۶۵.

۲. م. برت. انقلاب فاطمیون. کمبریج. ۱۹۷۸. ص ۶۳۱ ـ ۶.

۳. ابواَللُغه. احساسات زیر حجاب. برکلی. ۱۹۸۶. ص ۱۴۷.

فصل هفتم

زندگی شهری

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بازارها و شهرها

روستاییان و چادرنشینان می‌توانستند بسیاری از مایحتاجشان را شخصاً تولید کنند. روستاییان می‌توانستند خانه‌های خشتی خود را شخصاً بنا کنند، فرش و گلیم و جامهٔ افراد خانواده را زنان ببافند، کارهای فلزی و فلزکاری آنان را نیز صنعتگران دوره‌گرد انجام بدهند. ولی آنان مجبور بودند مازاد تولیدات خود را برای به دست آوردن کالاهای مورد نیازشان پایاپای معاوضه کنند، این کالاهای مورد نیاز ممکن بود تولیدات روستایی از جای دیگر باشد، یا کالاهای تولیدشده به وسیلهٔ صنعتگران ممتاز (شهری) باشد، مثلاً: چادر، لوازم خانگی، تجهیزات و لوازم مورد نیاز دام، ظروف و وسایل آشپزی و بالاخره اسلحه که همگی برای ادامهٔ زیست آنها لازم به شمار می‌آمد.

در جاهایی که نواحی گوناگون کشاورزی با یکدیگر تلاقی می‌کردند، بازارهایی به صورت منظم برپا می‌شد، و این ناحیه مکانی بود که دسترسی به آن آسان می‌نمود و همگان آنجا را به عنوان مکانی بی‌طرف و مناسب برای ملاقات افراد، پذیرفته بودند؛ امکان داشت این بازارها هفته‌ای یک بار برپا شود، آن هم در روزی خاص مثلاً چهارشنبه که آن را چهارشنبه‌بازار یا

سوقَ‌الْاَربَعْه می‌نامیدند؛ امکان هم داشت سالی یک بار در روزی معین برپا شود، مثلاً روز زیارت یکی از اماکن مقدس به طور مثال حرم یکی از «اولیاءالله». تعدادی از این بازارها در خلال گذشت زمان، تبدیل به شهرکی بازرگانی می‌شد، جایی که عده‌ای از بازرگانان، پیشه‌وران و سایر حِرَف این محل را مرکز فعالیتهای گوناگون خود قرار می‌دادند. اکثریت این گونه بازارها کوچک بودند، حتی از یک روستا هم کوچکتر: دارای چند صد یا چند هزار نفر با یک بازار مرکزی و یک خیابان اصلی و چندین کارگاه. این شهرک به طور کامل و دقیق از روستاهای مجاور مجزا و منقطع نبود، بنابراین مردم آن ناحیه و نواحی اطراف به اقتضای شرایط و موقعیت در آن آمد و رفت کرده جابجا می‌شدند. در شهرکهای کوچک که فاصلهٔ زیادی با شهرهای بزرگ داشتند، یا اینکه در واحه‌ها، شیخ یا رئیس و رهبر قبیله همجوار آنجا بر شهرک فرمانروایی داشت. افراد قبیله یا روستاییان اطراف در این شهرک بازاری فعالیتی نداشتند، شرکت بازرگانان یا صنعتگران این نواحی در شهرک برای آنان کسرشأن تلقی می‌شد.

تعدادی از این شهرکها، بزرگتر و وسیعتر از یک شهرک بازاری عادی بودند، آنها در نقاطی بر پا شده بودند که تعداد فراوانی از نواحی روستایی از انواع گوناگون با یکدیگر رابطه داشتند و تبدیل کالاها و معاملاتی که صورت می‌گرفت به صورت عمده و پیچیده بود. مثلاً شهر حَلب در سوریهٔ شمالی، محل ملاقات افرادی از طبقات گوناگون بود؛ کسانی که گندم و غلات تولیدشده در دشتهای داخلی سوریه را خرید و فروش می‌کردند، یا میوه‌های تولیدشده در شمال ناحیه و همچنین احشام و شترهای پرورده‌شده در دشتها و صحراها را معامله می‌کردند. اگر نواحی اطراف مقدار فراوانی مواد غذایی و مواد خام عرضه می‌داشتند و این مواد به آسانی در دسترس بازرگانان شهرک قرار می‌گرفت، این شهر یا شهرک تبدیل به مرکزی جهت فعالیت صنعتگران ماهر و ممتاز می‌شد که می‌توانستند کالاهای صنعتی را به میزان فراوانی تولید کنند. چنانچه شهر در جوار دریا، رودخانه، یا راههای مهم صحرایی پیوسته به سایر مراکزی از این نوع برپا شده بود، به‌آسانی می‌توانست تبدیل به یک بندر مهم، یا سازمانی وسیع برای صدور کالاهای گرانبها به نقاط دوردست گردد، سازمانی چنان پردرآمد که به‌آسانی قادر بود ریسک و هزینهٔ حمل و نقل‌های مهم را نیز تحمل کند.

اگر چنین موقعیتهایی فراهم می‌آمد و در عین حال ظرف چند دهه ثبات زندگی مردم نیز تأمین می‌شد، آنگاه شهرهای بزرگ و آبادی به وجود می‌آمدند و می‌توانستند ثبات و حیات

خود را حفظ کنند. به وجود آمدن یک امپراتوری اسلامی و پس از آن شکل‌گیری یک جامعهٔ اسلامی که ناحیهٔ اقیانوس هند را به حوزهٔ دریای مدیترانه پیوند می‌داد، شرایط لازم را برای تأسیس و برپایی زنجیره‌ای از شهرهای بزرگ ایجاد کرد، شهرهایی که یک سر جهان اسلام را به انتهای دیگرش متصل می‌کرد، بدین قرار: قرطبه، سویل و قرناطه در اندلس (اسپانیا)، شهر فض[1] و شهر مراکش، در سرزمین مراکش؛ قیروان و شهر تونس در سرزمین تونس؛ فوستات[2] و قاهره در مصر؛ دمشق و حلب در سوریه؛ مکه و مدینه در عربستان غربی؛ بغداد، بصره و موصل در عراق؛ پس از آن شهرهای ایران، و سپس شهرهای نواحی رودهای سیحون و جیحون و بالاخره شهرهایی در شمال هندوستان .پاره‌ای از این شهرها، پیش از ظهور اسلام نیز وجود داشته‌اند، پاره‌ای دیگر حاصل پیروزی اسلام بر این سرزمینها بوده‌اند. اکثر این شهرها در قسمتهای درونی سرزمین‌ها واقع شده بودند نه در کنار و حاشیه دریا، بنادر تحت تسلط مسلمانان در حاشیهٔ دریای مدیترانه تعدادشان اندک بود، شهرها و بنادر ساحلی موضع مناسبی برای حملات ناگهانی دشمنان از جانب دریا بودند.

در خلال قرون دهم و یازدهم م.، شهرهای بزرگ دنیای اسلام، در واقع بزرگترین شهرهای نیمهٔ غربی جهان آن روزی محسوب می‌شدند. ارائهٔ ارقام و آمار در این زمینه جز تخمین چیزی نمی‌تواند بود، ولی با در نظر داشتن وسعت آن روزی شهر و تعداد و میزان بناهای موجود در آن زمان، می‌توان حدس زد که در آغاز قرن چهاردهم م.، قاهره در حدود ربع میلیون جمعیت داشته است؛ اما در خلال همین قرن جمعیت این شهر کاهش یافت و این به علت شیوع بیماری طاعون بود که آن را مرگ‌سیاه نامیدند، پس از آن مدتی طول کشید تا آنکه جمعیت شهر به میزان نخست باز گشت. ارقامی که برای تعداد افراد شهر بغداد در اوج قدرت خلفای عباسی ذکر می‌کنند یعنی یک میلیون یا بیشتر، باید گزافه گویی باشد، ولی هرچه بوده جمعیت آن حداقل قابل قیاس با شهر قاهره بوده است؛ در سال ۱۳۰۰ م. جمعیت بغداد کاهش فوق‌العاده‌ای یافت و این به علت فرسوده شدن و از بین رفتن نظام آبیاری در کانالهای اطراف شهر بود، از سوی دیگر حملهٔ مغولان و تسخیر این شهر به وسیلهٔ آنان نیز در کاهش جمعیت مؤثر بود. قرطبه در اسپانیا احتمالاً شهری با همین وسعت و جمعیت بوده است. حلب، دمشق و تونس نیز در قرن پانزدهم م. شاید هر یک جمعیتی از پنجاه تا یکصدهزار نفر داشته‌اند. در اروپای غربی در این زمان هیچ شهری به اندازهٔ

1. Fez. 2. Fustat.

قاهره نبوده است، مثلاً فلورانس، ونیز، میلان و پاریس شاید هرکدام حدود صد هزار نفر جمعیت داشته‌اند؛ درحالی‌که شهرهای انگلستان، کشورهای ناحیهٔ هلند، آلمان و اروپای مرکزی از این هم کوچکتر بوده است.

جمعیت شهرنشین

یک قسمت جمعیت شهر که ثروتمند و بانفوذ بودند تشکیل می‌شده از بازرگانان ممتاز، کسانی که مسئول فراهم کردن خواروبار و مواد غذایی و مواد خام از روستا به شهر بودند، یا کسانی که مسئول صدور کالاهای گرانبها به شهرها و کشورهای دیگر بودند. این کالاهای تجاری در آن زمان عبارت بودند از منسوجات، چینی و بلور، و مخصوصاً چینی از سرزمین چین و از همه مهمتر ادویه. این کالاها از جنوب و جنوب‌شرقی آسیا آورده می‌شدند، در دورانهای اولیهٔ اسلام این کالاها به بنادر خلیج [فارس]، بصره و جاهای دیگر آورده می‌شدند و از آنجا به دریای سرخ و بعد هم به یکی از بنادر مصر و سپس به قاهره فرستاده می‌شدند. این کالاها از قاهره از راههای زمینی و یا آبی به حوزهٔ مدیترانه برده می‌شدند و پس از آن به بنادر دامی یتا[1]، روزتا[2] و سرانجام به اسکندریه می‌رسیدند. فلز گرانبهای طلا از حبشه، هم از راه رود نیل و هم با کاروانهای زمینی به قاهره می‌رسید، و نیز از راه رودخانهٔ نیجر از حاشیهٔ صحرا عبور کرده به نواحی مغرب می‌رسید. بردگان را از سودان و اتیوپی و نیز از سرزمین غلامان می‌آوردند.

باید در نظر داشت که تمام امور بازرگانی هم در کف بازرگانان مسلمان نبود. کالاهایی که در دریای مدیترانه حمل و نقل می‌شدند تجارتشان تا میزان زیادی به وسیلهٔ کشتیها و بازرگانان اروپایی انجام می‌گرفت. در درجهٔ اول از مرکز آمالفی[3]، بعد هم جنوا و نیز «ایتالیا». در قرن پانزدهم م. بازرگانان فرانسوی و انگلیسی نیز از راه رسیدند. در شهرهای اسلامی بازرگانان مسلمان راههای زمینی را در سراسر ناحیهٔ مغرب، آسیای مرکزی و غربی و همچنین راههای منتهی به ناحیهٔ اقیانوس هند را در کنترل خود داشتند و این تا زمانی بود که پرتغالی‌ها راه جنوب افریقا را (از راه دریا) گرداگرد دماغهٔ امیدنیک گشودند و این در پایان قرن پانزدهم م. بود. اکثر این

1. Damietta.
2. Rosetta.
3. Amalfi.

بازرگانان مسلمان بودند مانند بازرگانان طایفهٔ کریمی که تا مدت زمانی بازرگانی ادویهٔ مصر را در اختیار داشتند؛ در عین حال بازرگانان یهودی از شهرهای بغداد، قاهره، و نواحی مغرب نیز در این امور سهمی داشتند، این بازرگانان یهودی با جوامع و خانواده‌های ایتالیا، اروپای شمالی و امپراتوری بیزانتین رابطه و پیوند خانوادگی داشتند. گذشته از بازرگانان شهرهای بزرگ، بازرگانان کم اهمیت‌تری نیز از شهرهای کوچک وجود داشتند که به نوعی در کار بازرگانی فعالیت می‌کردند. (چنین سنتی که شرح دادیم تا همین اواخر یعنی دوران نوین ادامه داشت: در مغرب از جزیرهٔ جربا[1] از سواحل تونس و از ناحیهٔ مضب[2] از واحه‌های صحرا و ناحیهٔ صوص[3] از جنوب مراکش، بعدها در چنین سنت بازرگانی خود را دخیل و سهیم کردند.)

شیوهٔ بازرگانی دو حالت داشت: یکی از آنها معاملات شراکتی بود که غالباً بین افراد یک خانواده صورت می‌گرفت. دو یا چند شریک سرمایه‌گذاری می‌کردند و دست به تجارت می‌زدند و در این کار در سود و زیان معامله شریک بودند، در حقیقت این نوعی قمار بود. حالتی دیگر مضاربه نام داشت. در این مورد شخصی پیدا می‌شد که سرمایه‌گذاری می‌کرد یا به وجه نقد یا تحویل کالا، این سرمایه را به بازرگانی می‌داد که مورد اطمینان بود؛ بازرگان دست به معامله زده به سفر می‌رفت و پس از انجام معامله سرمایهٔ اولیهٔ سرمایه‌گذار را بازپس می‌داد به اضافهٔ مقداری سود که قبلاً میزان درصد آن را محاسبه کرده بودند. بازرگانان می‌توانستند در شهر یا شهرهای دیگر نماینده داشته باشند هرچند در آن زمان سیستم بانکی به صورت امروزی وجود نداشت ولی راههایی بود که می‌توانستند با آن اعتبار خود را در مسافت دور هم به موقع اجرا بگذارند مثلاً یکی از آنها به‌کار بردن برات و سند بود. به طور کلی اساس اجرای معاملات بازرگانی بر اعتماد طرفین و به رسمیت شناختن اصول مربوطه در کار بوده است.

شهرهای بزرگ در عین حال مراکزی برای تولیدات صنعتی بود و این تولیدات را در بازارهای محلی یا جاهای دیگر عرضه می‌کردند، مثلاً منسوجات، کارهای فلزی، سفالگری، صنایع چرمی، خوراکیهای نیمه‌آماده. کالاهایی بودند با کیفیت بسیار عالی و برتر مخصوصاً در زمینهٔ منسوجات، این‌گونه کالاها را برای بازارهای ویژه‌ای تهیه می‌کردند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد تولیدات برای بازارهای خارج از جهان اسلام از قرن یازدهم م. به بعد اندک‌اندک

1. jarba.
2. Mzab.
3. Sus.

اهمیت خود را از دست دادند، و کالاهای تولیدشده در سرزمینهای خارج یعنی چین، هند و اروپای غربی اهمیت بیشتری یافتند و بویژه صنعت نساجی در ایتالیا پیشرفت فراوانی حاصل کرد.

به طور کلی واحدهای تولیدی کوچک بودند. استادکار چند شاگرد و چند کارگر در کارگاهش داشت و امور تولیدی را با آنها اجرا می‌کرد؛ واحدهای صنعتی بزرگتر آنهایی بودند که برای یک فرمانروا یا یک ارتش کار می‌کردند: مثلاً زرادخانه، یا کارگاه صنعتی تولیدی برای منسوجات درباری یا کارخانه‌های تولید شکر که در مصر یا سایر جاها بودند. بازرگانان تنها طبقه‌ای نبودند که در شهر ریشه دوانده و جزء طبقات مهم باشند. مغازه‌داران، کاسبکاران و صنعتگران ماهر و برجسته نیز جزء طبقات زبده به شمار می‌آمدند .مالکیت یک مغازه یا یک کارگاه از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت و تعداد آنها نیز به علت کمبود جا یا مقرراتی که توسط فرمانروا وضع می‌شد، محدود بودند. مهارت هنری و صنعتی و نیز کاسبکاری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد. تاریخ نویسی که دربارهٔ شهر فض تاریخی نوشته اشاره می‌کند که اندازهٔ بازارهای بزرگ این شهر و نیز مساحت کارگاهها در اوایل قرن بیستم م. تقریباً همان بوده که در قرن شانزدهم م. وجود داشته است، این تاریخ‌نویس به نوشتهٔ نویسنده‌ای در همان دوران استناد می‌کند، لئوآفریکانوس[1] (۱۴۸۵ - ۱۵۵۴ م.)، او مساحت و طول بازارهای آن دوره را ذکر کرده است. این پیشه‌وران و دکان‌داران خرده‌پا در اجتماع آن دوران درآمدشان کمتر از بازرگانان عمده بوده است. درآمد یک کاسب یا صنعتگر کوچک به اندازهٔ بازرگانی که کالاهای گرانبها را به مقاصد دور ارسال می‌داشته، نمی‌رسیده است. بسیاری از صنعتگران سرمایه و درآمد قابل توجهی نداشتند، یک مطالعه دربارهٔ تاریخ قاهره نشان داده است که قسمت عمدهٔ دکانها و کارگاهها متعلق به یک عمده تاجر و یا یک سازمان و بنیاد مذهبی بوده است. با این همه این کاسبکاران و صنعتگران احترام و اعتباری به عنوان کاسبکاران و هنرمندان امین و باحیثیت در میان افراد جامعه داشتند. در کارهای صنعتی و هنری نوعی سلسله مراتب وجود داشته است مثلاً از مرتبهٔ بالا شروع می‌شد: کار با فلزات گرانبها، کارهای ظریف نقاشی و خطاطی، تولید انواع عطر، به همین ترتیب اندک‌اندک به کارهای فرودست‌تر(پست) تنزل می‌یافت و آنها را کارهای کم و بیش «غیرتمیز» می‌نامیدند مانند دباغی، رنگ‌رزی و بالاخره امور مربوط به قصابی.

1. Leo Africanus.

گذشته از این افراد کم و بیش معتبر شهر مثل صنعتگران و کاسبکاران که مکانهای ثابت و معینی در شهر داشتند، جمعیت بزرگتری نیز در شهر گرداگرد آنها را فراگرفته بودند که از مهارت کمتری برخوردار بودند یا اصلاً مهارتی نداشتند مانند فروشندگان دوره‌گرد، نظافت‌چیهای شهری و کارگران نیمه‌وقت در شهرهای بزرگ. در بسیاری مواقع این طبقه از مردم اکثراً مهاجران روستایی بودند. بین شهر و روستا مرز و خط مشخص و قاطعی وجود نداشت. اطراف شهر تعداد فراوانی باغ وجود داشت که محصولش را در همان بازار کنارش عرضه می‌داشتند مانند باغهایی در ناحیهٔ غوطه در اطراف دمشق که برای خود نظام آبیاری وسیعی داشتند؛ مردانی که در این باغها کار کرده تولید محصول می‌نمودند منزل و مسکنشان در شهر بود. اندکی دورتر در حاشیهٔ شهرها نواحی مخصوصی وجود داشت به عنوان کاروانسرا، در این نواحی کاروان‌های راههای دور و دراز یا شهرهای نزدیک منزل می‌کردند، در عین حال در همین کاروانسراها چارپایان هم خرید و فروش می‌شدند و نیز تیمار شده بر رویشان ساز و برگ قرار می‌دادند، همین مسائل باعث شده بود که تعداد زیادی از روستاییان برای اجرای کار جذب این نواحی شوند. به طور کلی به هنگام خشکسالی یا آشوب و اختلاف در روستا مردمان آن نواحی به سوی این قسمتها هجوم می‌آوردند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قانون و علما

زندگی در شهرهای بزرگ نیازهایی داشت که متفاوت با نیازهای ساکنان روستاها و چادرنشینان بود. برخورد و ارتباط کارگران، صنعتگران، دلالان در امر تولید، برخورد و ملاقات مردمانی از تبار و اعتقادات گوناگون، اتفاقات، حوادث و مشکلاتی که در امر زندگی در کوچه و خیابان و بازار به وجود می‌آمد مستلزم آن بود که مردمان شهر بزرگ در موقعیتهای مختلف از نظم معینی پیروی کنند، چه باید بکنند و رفتارشان چه باید باشد، این مسائل خودبه‌خود نظام و ضوابط و عاداتی به وجود آورد که اگر نه همیشه ولی در اکثر موارد پیروی می‌شد. این نظام و ضوابط محلی را عرف می‌نامیدند که بیشتر توسط کهنسالان جامعه حفظ و تفسیر می‌شد. اما اندک‌اندک ملاحظه شد که چنین عرفی برای ادارهٔ امور جامعه بتنهایی کافی نیست. از زمان خلفای عباسی به بعد نظام شریعت به وسیلهٔ مردمان مسلمان ساکن شهرها پذیرفته شد، فرمانروایان مسلمان

نیز آن را تأیید کردند، و چنین شد که این نظام راهنمایی بود برای رفتار و اعمال مسلمانان و ارتباطشان با یکدیگر. این شریعت نوع قراردادهای بازرگانی را تعیین و تنظیم می‌کرد، حدود کسب منافع از یک معاملهٔ حلال را معین می‌کرد، روابط زن و شوهر را تشریح می‌کرد و بالاخره تقسیم مال و منال را معین می‌نمود.

داوران و مفسرانی که شریعت در حیطهٔ قدرتشان بود در آموزشگاههای بخصوصی تربیت می‌شدند که آنجا را مدرسه می‌نامیدند. چنین داوری قاضی خوانده می‌شد، این قاضی یا در خانه‌اش می‌نشست یا در یک دادگاه یک منشی در کنارش بود که تصمیمات او را ضبط و ثبت می‌کرد. به طور کلی شهادت شفاهی شهود معتبر در این قضاوت و تصمیم‌گیری قابل قبول بود. در این میان گروهی از شاهدان قانونی نیز تعیین شدند که شهادت دیگران را تأیید می‌کردند، این افراد را عدول می‌نامیدند. در عمل اسناد کتبی نیز می‌توانست مورد قبول واقع شود و این در صورتی بود که عدول (شاهد قانونی) آن را بپذیرد. با گذشت زمان پاره‌ای از دودمانهای خلافت تمام چهار مکتب قانونی یا مذهبهای قانونی را پذیرفتند و همه را معتبر دانستند، مثلاً در دستگاه ممالیک قاضیهایی از تمام چهار مکتب به طور رسمی تعیین می‌شدند. هر قاضی داوری خود را طبق مذهب خویشتن بیان می‌داشت. در چنین دادگاههایی دیگر فرجام‌خواهی و تجدیدنظر وجود نداشت و فتوای یک قاضی نمی‌توانست به وسیلهٔ قاضی دیگر باطل شود مگر آنکه یک اشتباه قانونی صورت گرفته باشد.

در اصول و تئوری، قاضی قوانین شناسایی‌شده را اجرا می‌کرد، ولی در عمل این قوانین به‌اصطلاح عامیانه موبه‌مو اجرا نمی‌شد و قاضی انعطاف‌هایی به موقع لزوم در آن صورت می‌داد. شریعت در حقیقت تمام فعالیتها و رفتار انسانی را با قوانین خود تشریح و تفسیر نمی‌کرد، آنچه بیشتر قوانین شریعت روی آن تکیه می‌کرد و دقیق بود مربوط می‌شد به وضع فردی شخص و به زندگانی وی از جمله: زناشویی، طلاق، و ارث پس از آن بر روی مسائل بازرگانی تأکید کمتری داشت و تأکیدش بر روی امور کیفری و جزایی باز هم کمتر می‌شد، یعنی حالت ابهام داشت. شخص قاضی نوعی تخصص و تجربه در داوری مسائل کیفری و جزایی داشت مثلاً در مواردی که به احکام قرآن مجید مربوط می‌شد، اموری بود که قرآن ممنوع کرده و کیفرهایی برای آن تعیین نموده بود مانند: روابط جنسی غیرقانونی، دزدی و نوشیدن شراب. قاضی باز هم صلاحیت این را داشت که در مورد امور خلاف مذهب رأی صادر کند و کیفر دهد

(باید در نظر داشت که با تمام این تفاصیل در بسیاری از موارد جنایات، یا مسائلی که به امور حکومتی و کشوری مربوط می‌شد، اگر خطا و جرمی صورت می‌گرفت، مجازات آن را فرمانروا یا مقامات زیردست او تعیین می‌کردند، و نه قاضی.)

حتی در مواردی که صرفاً در میدان عمل قاضی بود فتوایی که او صادر می‌کرد آن‌قدرها هم خشن، غیرقابل تغییر و جزمی نبود. او می‌توانست قوانین را به شیوه‌ای آشتی‌جویانه تعبیر و تفسیر کند. در آن زمان قاضی شرع می‌کوشید که نوعی نظم و هماهنگی مطبوع در جامعه ایجاد کند تا همواره اختلافات به نوعی سازش بینجامد نه آنکه قوانین شداد و غلاظ شرعی را حتماً اجرا کند. گذشته از قاضی کارشناس قانونی دیگری هم وجود داشت به نام مفتی که وی کم و بیش نقش مشاور قضایی را داشت و می‌توانست در زمینهٔ قوانین فتوا صادر کند. این فتوا می‌توانست از جانب قاضی پذیرفته شود و با در نظر گرفتن آن رأی صادره را به نوعی سر و سامان دهند.

قاضی در زندگی شهری یکی از شخصیتهای عمدهٔ مرکزی به شمار می‌آمد. او نه تنها قوانین را اجرا می‌کرد بلکه مسئول تقسیم مایملک افراد بعد از مرگشان بود و البته طبق دستور قوانین شرعی در عین حال قاضی می‌توانست پیرو حکمی که فرمانروا به وی داده پاره‌ای از امور کشوری را سرپرستی کند.

کسانی که قوانین شرعی را به دیگران می‌آموختند ـ و کسانی که این قوانین را تفسیر کرده به موقع اجرا می‌گذاشتند ـ و آنها که سایر وظایف مذهبی را بر عهده داشتند (مثلاً آنها که در مسجدها وعظ می‌کردند یا نماز جمعه را سرپرستی می‌نمودند) اینها همگی با هم طبقه‌ای را در جامعهٔ شهری تشکیل می‌دادند به نام علما، یعنی اینها دانشمندان امور مذهبی بودند و در عین حال نگهبان ارزشها و ایمان مذهبی. باز هم باید گفت همهٔ آنها را نمی‌شد جزء یک طبقهٔ ویژه به حساب آورد زیرا در سراسر سطوح جامعه پخش شده و هر کدامشان وظیفهٔ خاصی انجام می‌دادند و احترام عمومی را به خود جلب می‌کردند. در رأس هرم علماء دستهٔ کوچکی از علمای ممتاز آزاداندیش شهری قرار داشتند که عبارت بودند از قاضیهای دادگاه، استادان مدارس بزرگ مذهبی، خطیبهای عمدهٔ مسجدها و متولیان پاکدامن بقاع متبرکه، اگر به دانش و فضیلت معروف بودند. پاره‌ای از این افراد ادعا می‌کردند که از اولاد پیامبراکرم(ص) هستند یعنی از راه دختر وی، حضرت فاطمه و شوهرش حضرت علی‌ابن‌ابیطالب (ع) در آن زمان اولاد پیامبران

اکرم را سید یا شریف می‌خواندند، آنها از احترام ویژه‌ای برخوردار بودند و حتی رهبری حکومت را برعهده می‌گرفتند، مثلاً در مراکش دو دودمانی که از قرن شانزدهم م. به بعد فرمانروایی کردند ادعا داشتند که شریف و از خاندان نبوت هستند.

علمای ممتاز و عده‌ای که اشاره کردیم رابطهٔ نزدیکی با سایر طبقات ممتاز شهری داشتند، مانند بازرگانان یا استادان و هنرمندان ممتاز. اینها همه با هم فرهنگی مشترک داشتند: بازرگانان فرزندان خود را نزد این علما به مدرسه می‌فرستادند تا زبان عربی و قرآن و شاید هم اصول قوانین را فرا گیرند. امکان داشت مردی هم معلم و دانشمند باشد و هم به بازرگانی دست یازد. بازرگانان به علما نیاز داشتند زیرا آنها کارشناسان قانون بودند، آنها برای بازرگانان قراردادهایی با بیانی دقیق و صحیح تنظیم می‌کردند، احیاناً اختلافهایشان را دربارهٔ دارایی‌ها حل و فصل می‌کردند و پس از مرگشان نیز این قاضیها بودند که سرپرستی اموالشان را به عهده می‌گرفتند. بازرگانان معتبر و باحیثیت می‌توانستند به عنوان عدول، شاهدی با سابقه و با شهرت نیک، که شهادتش مورد قبول یک قاضی واقع می‌شد، عمل کنند.

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد بین خانواده‌های بازرگانان، هنرمندان و صنعتگران ممتاز و علما، وصلت صورت می‌گرفت و در عین حال از نظر مالی و اقتصادی نیز مشارکتهایی انجام می‌دادند، در حقیقت همان ازدواج‌ها باعث بروز و تشکیل این شراکتهای مالی می‌شد، یا برعکس. بدین‌ترتیب این طبقات قسمت عمدهٔ ثروت شهر را در دست خود داشتند. ذات و ماهیت تجارت ایجاب می‌کند که گاه و بیگاه ترقی فوق‌العاده‌ای در سرمایه‌ریزی صورت گیرد، ثروت فوق‌العاده‌ای به دست آید، گاه هم بر عکس ثروت و سرمایه یکباره راه نزول و انحطاط را پیدا می‌کند ؛ ولی خاندان علما از این خطرات در امان بودند، خاندان علما دیرپا و ریشه‌دار می‌شدند، پدران، فرزندان خود را طوری تربیت می‌کردند که جانشین آنها شوند، آنها که در ادارات و سازمانها مقام والایی داشتند از نفوذ خود استفاده کرده افراد جوان‌تر خانواده را پر و بال داده منصبهای مناسبتری می‌دادند.

علمای ردهٔ بالا و یا بازرگانان ممتاز می‌توانستند ثروت خود را از نسلی به نسل دیگر انتقال دهند، راه و روش آن هم به صورت قانونی یا شرعی برایشان گشوده بود، در شریعت نظامی ابداع کرده بودند به نام وقف یا حبه. وقف عبارت بود از اختصاص دادن قطعه‌ای زمین یا ملک یا یک سازمان. از این مایملک تقریباً به صورت دائم درآمدی برای دیگران یا هدفهای خیریه،

نیکوکارانه فراهم می‌آورد، مثلاً درآمد ماهانهٔ یک ملک یا سازمان را اختصاص می‌دادند به نگهداری مسجد، مدرسه و بیمارستان، کاروانسرا و یا آزاد کردن بردگان و یا حتی تیمار و مراقبت از حیوانات بیمار. در عین حال امکان داشت این درآمد را به طور کامل و یکجا اختصاص بدهند به خانواده و اولادان بنیانگذار آن.بنیانگذار وقف می‌توانست وصیت کند که خانواده و فرزندان وی حق دارند سرپرستی آن بنیاد و سازمان را برعهده بگیرند و حقوق شایسته‌ای در برابر آن برای خود بردارند. یا ممکن بود وصیت کند درآمد ملک وقف برای منظورهای خیریه باشد ولی مازاد آن به فرزندان تا زمانی که در قید حیات هستند داده شوند و هنگامی‌که آخرین فرد آنها زندگی را بدرود گفت مازاد باقیمانده را صرف مسائل خیریه کنند. البته باید درنظر داشت که چنین شرایط و وصیتهایی به‌آسانی می‌توانست تعبیر و تفسیر شده و در نتیجه مورد سوءاستفاده واقع شود. اوقاف تحت نظارت و سرپرستی قاضی و در عین حال فرمانروا قرار می‌گرفت، بدین‌ترتیب درآمد اوقاف یک وسیلهٔ مطمئن و ثابتی بود برای جلوگیری از ورشکستگی در بازرگانی، ولخرجیهای وارثان و بالاخره پشتیبانی فرمانروایان.

مسئلهٔ بردگان

از نظر ثروت و احترام اجتماعی تقسیم‌بندی عمودی جمعیت شهری به صورت دیگری بود: این خط عمودی مرزی بود بین بردگان و انسانهای آزاد ـ مسلمانان و غیرمسلمانان ـ زنان و مردان.

قسمت عمدهٔ کارگران، مستخدمان خانگی بودند. اینها جدا از سایر مردم قرار داشتند برای اینکه بیشترشان را زنان تشکیل می‌دادند، علت این امر آن بود که اجرای کارهای خانگی در شهرها هم برای زنان گشوده شده بود و هم مناسب استعداد آنها بود. نکته‌ای دیگر آنکه بیشترشان کنیز بودند یعنی بردهٔ زن. اندیشهٔ بردگی و برده‌داری در اجتماعات مسلمان آن دوره آن اندیشه و نظریهٔ مردمان سفیدپوست امریکای شمالی و جنوبی نبود که در قرن شانزدهم م. اروپاییان به آنجا رفتند. قوانین اسلامی، بردگی را به عنوان امری کاملاً عادی و طبیعی به رسمیت شناخته بود. طبق قوانین اسلامی مسلمانی که آزاد به دنیا می‌آمد یعنی والدینش برده نیستند هرگز برده نخواهد شد، بردگان کسانی بودند که در جنگهای مسلمانان اسیر شده بودند ـ البته افراد غیرمسلمان ـ و یا اینکه اصولاً به عنوان برده خریداری شده بودند و یا باز فرزندان پدر و مادر

برده طبعاً برده به شمار می‌آمدند. این بردگان مانند مردمان آزاد (غیربرده) از حقوق اجتماعی کاملی برخوردار نبودند. شریعت تأکید می‌ورزید که با بردگان حتماً باید با عدل و انصاف رفتار شود و بعد هم باید با آنها مهربان بود و اگر کسی آنها را از بردگی آزاد می‌کرد طبق اوامر شریعت کار نیکی انجام داده بود. به زبان دیگر آزاد کردن بردگان کاری بود مستحب. رابطهٔ برده با اربابش می‌توانست خیلی صمیمانه باشد، آن‌قدر صمیمانه که حتی بعد از آزادی، این رابطه به همان صورت سابق ادامه یابد، حتی امکان داشت یک برده با دختر اربابش ازدواج کند یا اصولاً وکیل یا کارگزار اربابش در تمام امور باشد.

شیوهٔ قانونی برده‌گیری و برده‌داری در نقاط مختلف کاملاً متفاوت بود. مثلاً در اوایل خلافت عباسیان از ترک‌های آسیای مرکزی برده می‌گرفتند و آنها را وارد ارتش می‌کردند، این رسم مدتهای مدید ادامه یافت. بردگان نظامی از آسیای مرکزی و قفقاز گردآوری می‌شدند و اکثراً هم آزاد می‌گردیدند ولی کماکان در ارتش باقی می‌ماندند. در مغرب و اندلس (اسپانیا) بردگان را از سرزمین سقلاب می‌گرفتند، چنین بردگانی فداییان و حامیان دودمانهای مربوطه بودند و گاه اتفاق می‌افتاد که خودشان بنیانگذار دودمان تازه‌ای می‌شدند، مثلاً ممالیک از سال ۱۲۵۰ تا ۱۵۱۷ م. بر مصر و سوریه فرمانروایی کردند در اصل بردگانی بودند که آموزشهای نظامی دیدند و سپس آزاد شدند، دین اسلام آوردند و بعد هم خود بنیانگذار این دودمان گردیدند.

این بردگان ارتشی یا نظامی را باید با بردگان دیگر متفاوت دانست زیرا اینان برتر و ممتازتر از سایر بردگان بودند. مثلاً در پاره‌ای نواحی بردگان کشاورز وجود داشتند؛ کسانی که از افریقای شرقی به جنوب عراق آورده شده بودند. بسیاری از آنها در دوران خلافت عباسیان به عراق صادر شده بودند. بردگانی بودند که در درهٔ علیای نیل یا در واحه‌های صحرای افریقا کشاورزی می‌کردند. باید دانست که در اکثر موارد بردگان جزء خانواده‌های شهری بودند و زنها (کنیزها) صیغهٔ مردهای خانواده می‌شدند. این کنیزها را از مرکز افریقا (افریقای سیاه) از راه اقیانوس هند و دریای سرخ و رود نیل به شهرها می‌آوردند، از راههای زمینی هم از کنارهٔ صحرای بزرگ افریقا عبور می‌کردند. چنانکه اشاره شد اکثرشان زن بودند ولی در میانشان خواجه‌ها (خنثی) هم وجود داشتند که وظیفهٔ خدمت در حرمسرا را داشتند.

مسلمانان و غیرمسلمانان درشهر

شهر محلی بود برای گردهمایی و در عین حال جدایی. خارج از شبه‌جزیرهٔ عربستان، تقریباً تمام شهرها ساکنانی از جامعهٔ یهودیان و مسیحیان در خود داشت. این افراد غیرمسلمان در فعالیتهای گوناگون اجتماعی سهمی داشتند، اما در عین حال قشر مجزایی از جامعه به شمار می‌آمدند. عوامل گوناگونی این جدایی را فراهم می‌کرد. اینان مالیات ویژه‌ای به نام جزیه به حکومت وقت می‌پرداختند. طبق قوانین و عرف اسلامی، آنان مجبور بودند علائم و شواهدی داشته باشند که آشکار شود مسلمان نیستند: مثلاً لباس آنها نوع به خصوص باشد، از رنگهایی که ویژهٔ پیامبراکرم و مسلمانان بوده (مخصوصاً رنگ سبز) دوری جویند، اسلحه با خود حمل نکنند، اسب سوار نشوند، معبدهای جدید بنا نکنند، بدون کسب اجازه به تعمیر معابد قدیمی دست نزنند، اگر معابد جدیدی می‌سازند طوری نباشد که مسجدهای مسلمانان را تحت‌الشعاع قرار دهد. ولی باید دانست که این محدودیتهای دقیق و جدی، بیشتر در موارد زناشویی و میراث خواری بود: یک غیرمسلمان نمی‌توانست وارث یک مسلمان شود ـ غیرمسلمان حق نداشت با یک زن مسلمان وصلت کند، ولی یک مرد مسلمان می‌توانست با یک زن یهودی یا مسیحی ازدواج کند. گرویدن یک مسلمان به سایر ادیان مطلقاً ممنوع بود.

یک یهودی با مسیحی امکان داشت مقام مهمی در امور اقتصادی کسب کند، ولی همین مسئله او را از مسلمانان مجزا می‌کرد. در بعضی موارد گروهی از مسیحیان یا یهودیان مقام و منزلت بسیار والایی در دربار بعضی از دودمانهای اسلامی کسب کرده بودند. در مصر در دورهٔ خلافت فاطمیون، ایوبیون و ممالیک، قبطی‌ها [مسیحی] مهمترین مشاغل اقتصادی را در دست داشتند. پزشکی حرفه‌ای بود که یهودیان پیشرفت و اعتبار فراوانی در آن کسب کرده بودند. پزشکان یهودی دربار، نفوذ فوق‌العاده‌ای در تمام زمینه‌ها داشتند. اگر یک مسیحی یا یهودی به دین اسلام می‌گروید، مقام و قدرتش از آنچه داشت هم فراتر می‌رفت، تعدادی از این نومسلمانان حتی به مقام وزارت نیز رسیده قدرت فراوانی کسب کردند.

یهودیان ساکن شهرهای مسلمان، نقش مهمی در بازرگانیهای دوردست بازی می‌کردند و این مسئله در دوران خلافت ممالیک اجرا می‌شد، حوزهٔ عملشان نیز از بندرهای اروپایی مدیترانه تا بنادر اقیانوس هند بود. در زمینهٔ حرفه‌ها و صنایع، یهودیان و مسیحیان در صنعت داروسازی،

زرگری، نقره‌کاری نیز استاد بودند و هم برای جامعهٔ خود و هم جامعهٔ مسلمانان در این رشته‌ها فعالیت می‌کردند.

رابطهٔ مسلمانان با غیرمسلمانان بستگی پیدا می‌کرد به وضع اجتماعی شهر و محیطی که آنها در کنار هم می‌زیستند، شرایط و موقعیتهای مختلف و نیز محیطهای گوناگون تعیین می‌کرد که کدام طبقه بر دیگری برتری دارد. در قرون اولیهٔ اسلامی رابطهٔ فرهنگی و اجتماعی مطلوبی بین پیروان ادیان سه‌گانه (اسلام، مسیحیت و یهود) وجود داشت. روابط بین مسلمانان و یهودیان در دوران خلافت بنی‌اُمَیّه در اسپانیا بسیار صمیمانه و مطلوب بود، به هیمن ترتیب روابط بین مسلمانان و مسیحیان نستوری در دوران خلافت بنی عباس در بغداد دوستانه بود. ولی بتدریج با گذشت زمان موانع بین این گروهها عمیق شد زیرا به دنبال گرویدن مسیحیان و با میزان کمتری یهودیان به دین اسلام، مردمان یهودی و مسیحی تبدیل به یک اقلیت شدند. اندک‌اندک که اسلام ماهیت خود را از یک دین طبقهٔ حاکمه به دین و ایمان تمام جمعیت شهرنشین تغییر داد سازمانهای اجتماعی اسلامی فراوانی بنیانگذاری شد به طوری که مسلمانان دیگر نیازی به همکاری غیرمسلمانان نداشتند.

در طول قرون متمادی حکمرانی اسلام، دوره‌هایی پیش آمد که فرمانروایان مسلمان، افراد غیرمسلمان را بشدت مورد آزار و ستم قرار دادند. مثلاً در دوران خلافت فاطمیون، خلیفه‌ای به‌نام الحیکم (۹۹۶ ـ ۱۰۲۱ م.) در مصر، خلفای اَلمحاد در مغرب و عده‌ای از حکمرانان مغول در ایران و عراق، زمانی که خود این حکمرانان به دین اسلام گرویدند، دست به آزار و اذیت نامسلمانان زدند. ولی باید در نظر داشت که علمای سُنّی چنین ستم و آزاری را به غیرمسلمانان روا نمی‌داشتند و تأیید نمی‌کردند، آنها می‌گفتند تا زمانی که غیرمسلمانان از حدود خود تجاوز نکرده و قوانین اسلامی مربوط به آنها را رعایت می‌کنند، تحت حمایت شریعت هستند. فشار و ستم بر غیرمسلمانان معمولاً از جانب مردمان شهرنشین اعمال می‌شد آن هم بیشتر به هنگام جنگها یا بحرانهای اقتصادی، در این گونه مواقع دشمنی مسلمانان متوجه مقامات عالیرتبهٔ غیرمسلمانی بود که جزء هئیت حاکمه بودند. در چنین مواقعی امکان داشت که فرمانروا دست به اقدامات جدی قانونی بزند و یا آنکه مقام غیرمسلمان را از منصب خود عزل کند، ولی این گونه اقدامات برای مدتی طولانی به درازا نمی‌کشید. چنین بحرانهایی چندین‌بار به هنگام خلافت ممالیک در مصر و سوریه روی داد.

شکل‌گیری جوامع یهودی و مسیحی، می‌توانست برای آنها نوعی ضمانت در میان مسلمانان به وجود آورد و به هنگام بروز احتمالی بحرانهای اشاره‌شده از آنها حمایت کند. این‌گونه جوامع گوناگون یهودی و مسیحی معمولاً در اطراف و در جوار کلیساها و کنیسه‌ها شکل می‌گرفت و از سوی مقامات عالیرتبهٔ حکومتی حمایت می‌شد. در دوران خلافت عباسیان به رئیس جامعهٔ یهودیان لقب افتخاری مخصوصی داده می‌شد به نام «بزرگمرد یهودی» و این رهبر از میان یهودیانی برگزیده می‌شد که مدعی بودند از نسل حضرت داوود هستند. گذشته از آن گروهی از یهودیان دانشمند بودند که دست به تأسیس دارالعلم زده و از این راه نفوذ و قدرتی به دست آورده بودند، از این‌گونه مراکز دو سازمان در عراق بود و یکی هم در فلسطین. همین افراد بودند که داورهای امور اجتماعی را تعیین می‌نمودند. بعدها هنگامی‌که دودمان خلافت از هم فروپاشید، رهبران محلی در میان یهودیان ظاهر شدند: قاضی، مدرس، و رهبر غیرمذهبی مانند نجید، یا رَئیس‌اَلیهُودْ که در مصر بودند، این افراد از فرزندان اندیشمند بزرگ یهودی ابن میمون به شمار می‌آمدند.

به همین ترتیب در جوامع مسیحی اسقفها و کشیشهای بلندپایه، نفوذ و قدرتی به دست آورده بودند. در دوران خلافت عباسیان اسقفهای نستوری در بغداد، و در زمان خلفایی که در مصر حکومت داشتند اسقفهای قبطی در قاهره، مقام و نفوذ و احترامی برای خود داشتند. رؤسای جوامع غیرمسلمانان مسئول اجرای شرایط ذمّه یا پیمان بین غیرمسلمان و حاکم مسلمان بودند،شرایط اصلی این پیمان که محترم شمرده می‌شد عبارت بود از: صلح و ثبات، اطاعت، نظم و انضباط. این اسقفها در اصل مسئول گردآوری مالیات جزیه بودند ولی عملاً این مالیات توسط مأموران دولت گرفته می‌شد. اسقفها وظیفهٔ دیگری هم درون خود جامعه‌شان داشتند که عبارت بود از نظارت بر مدارس، خدمات عمومی، جلوگیری از انحراف و اجرای مراسم دعا و نیایش. وظیفهٔ دیگر اسقفها در دادگاههای محلی و خصوصی خودشان بود که دعواها را حل و فصل کرده یا طرفین را آشتی می‌دادند، مسیحیان و یهودیان در صورت تمایل و رضایت می‌توانستند دعوا و مسئلهٔ مورد اختلاف خود را نزد یک قاضی مسلمان مطرح کنند و به‌نظر می‌رسد که این جریان اتفاق می‌افتاد.

زنان در شهر

تا آنجا که اطلاعات ما اجازه می‌دهد، زنان در آن دوران نقش محدودی در زندگی اقتصادی شهر ایفا می‌کردند. این زنان عبارت بودند از طبقهٔ خدمتکاران، عده‌ای از زنان که شوهران خویش را در صنعت و بازرگانی یاری می‌دادند، زنانی هنرمند که رقصنده و آوازه‌خوان بودند و تشریفات ضیافتها را به عهده داشتند. به طور کلی زنان در فعالیتهای مرکزی شهرهای بزرگ، نقشی نداشتند، مثلاً کارهایی مانند تولید کالاهای گرانبها، به میزان زیاد و برای صادرات. زنانی که به صورت آشکار به اجرای خدمات می‌پرداختند از خانواده‌های تنگدست بودند. خانواده‌های ثروتمند، نیرومند و مورد احترام جامعه، زنان خود را به اندرونی یا حَرَمسرا می‌فرستادند و زمانی که لازم می‌شد این بانوان به کوچه و خیابان بروند از حجاب استفاده می‌کردند. یک فقیه مصری پیرو مکتب مالکی به نام اِبنِ‌الحاجْ (۱۳۳۶ م.) اظهار داشته بود زنان نباید برای خرید به بازار بروند زیرا امکان دارد که در صورت نشستن در کنار دکاندار، دست به اعمال نامناسبی بزنند:

«عده‌ای از پرهیزکاران در گذشته (که رحمت خدا بر ایشان باد) چنین گفته‌اند که: یک زن در سه مورد حق دارد از خانه بیرون رود، زمانی که به خانهٔ بخت (شوهر) می‌رود، زمانی که والدینش زندگی را بدرود می‌گویند، و زمانی که خود به آرامگاه ابدی‌اش می‌رود.»(۱)

زندگی زن در حرمسرا به معنای آن نبود که زن از زندگی دنیوی مطلقاً کنار رود، در حرمسراهای بزرگ، در حمامهای عمومی که در مواقع مخصوص قرق می‌شدند، در جشنهای عروسی، و در مراسم تولد بچه‌های خانواده، زنان با یکدیگر ملاقات کرده دیدارها تازه می‌کردند و نوعی فرهنگ ویژهٔ زنانه برای خود حفظ می‌کردند. پاره‌ای از زنان در زمینهٔ ادارهٔ اموال و املاکشان فعالیتهایی داشتند. اسناد و مدارک موجود نشان می‌دهند که در بعضی موارد زنان برای احقاق حقوق خود در محضر قاضی نیز حضور می‌یافتند. در روستاها هنگامی‌که زنان به سالخوردگی می‌رسیدند در صورتی که فرزندان ذکوری (پسر) به دنیا آورده بودند، صاحب قدرت و نفوذ فراوانی در خانواده می‌شدند.

با تمام این احوال، نظم اجتماع بر پایهٔ مردسالاری بود، حجاب و وجود حرمسرا خود گویا و مؤید این مسئله است. رابطهٔ بین زن و مرد در فرهنگ خاورمیانه ریشه‌هایی بس عمیق داشت، و این ریشه‌ها مدتها پیش از ظهور اسلام نیز وجود داشته است، و در روستاها بر اثر آداب و رسوم

بسیار کهن محفوظ مانده بود و سپس در شهرها در سایهٔ شریعت تقویت شده و در عین حال تغییراتی هم پیدا کرده بود.

قرآن مجید بوضوح و آشکار برابری زن و مرد را لازم می‌داند. بدین قرار: «هر آن کس که نیکوکار باشد، خواه مرد و خواه زن و در عین حال مؤمن باشد، همگی‌شان به بهشت خواهند رفت.»(۲) در عین حال قرآن عدالت و مهربانی را در بر خورد و ارتباط میان مسلمانان تأکید می‌کند، چنین به نظر می‌رسد که شرایط مربوط به زناشویی و مسئلهٔ میراث در قرآن کریم به زنان حق ویژه‌ای عطا کرده است، حقی که پیش از اسلام در عربستان از آن محروم بودند (البته چنین حقی و چنین وضعیتی الزاماً در مورد سرزمینهایی که به وسیلهٔ مسلمانان تسخیر شد صادق نبود.) شریعت از نظر قانونی و اخلاق اجتماعی تشریح کاملی از حقوق زنان ارائه داد، اما در عین حال محدودیتهایی نیز برای آنان قائل شد.

طبق قوانین شریعت هر زنی باید یک محافظ و سروری از جنس ذکور (مرد) مثلاً پدرش، یا برادرش یا عضو دیگری از خانواده‌اش داشته باشد. زناشویی زن یک قرارداد اجتماعی بود بین عروس و محافظش. اگر دختری به سن بلوغ نرسیده باشد پدر او به عنوان محافظ وی می‌تواند بدون رضایتش وی را به هر مردی که می‌خواهد بدهد. اگر به سن بلوغ رسیده باشد رضایت دختر نیز ضروری است، چنانچه ازدواج دختر برای بار اول باشد سکوتش علامت رضاست. قرارداد زناشویی مستلزم تعیین کردن یک مهر است برای عروس که شوهر باید به او بپردازد. این مَهر جز اموال زن است، گذشته از این مَهر، هرچه زن قبلاً داشته یا هرچه از راه ارث به وی برسد از آن خود اوست. از سوی دیگر زن مجبور بود که از شوهرش اطاعت کند، در برابر این اطاعت حق و حقوقی داشت از جمله «برای لباس و پوشاک مناسب، یک منزل مناسب، سرپرستی از وی و بالاخره داشتن رابطهٔ جنسی با شوهرش. هرچند حقوقدانان مذهبی پذیرفته بودند که در شرایطی معین جلوگیری از بارداری مجاز است، با این‌همه شوهر حق نداشت که بدون رضایت زن از باردار شدن او جلوگیری کند.

باید در نظر داشت که مواردی پیش می‌آمد که رابطهٔ بین زن و شوهر مانند همیشه نابرابر نبود (حق زن برتر بود). مثلاً یک زن می‌توانست بنا به دلایل محکمی مانند ناتوانی جنسی، دیوانگی و یا محروم کردن زن از حقوقش، از شوهر طلاق بگیرد، البته طلاق می‌بایستی با مراجعه به قاضی یا در صورت موافقت طرفین صورت گیرد. شوهر می‌توانست بدون ارائهٔ هیچ دلیلی

همسرش را طلاق دهد و این طلاق عبارت بود از اداکردن یکی دو جمله در حضور چند شاهد. (در قوانین فرقهٔ شیعه امر طلاق دادن زن از طرف مرد اندکی دشوار بود و مستلزم اجرای شرایطی بود اما از سوی دیگر مرد می‌توانست ازدواج موقتی (نکاح منقطع) برای خود صورت دهد و برای مدتی معین متعه بگیرد . در قرارداد زناشویی می‌توانست شرایطی تعیین شود که مرد چنین حقی نداشته باشد، از سوی دیگر طبق شرایطی معین مرد مجبور بود در صورت طلاق دادن زنش قسمتی از مَهر او را بپردازد. این امید برای زنان بود که در مواقع لزوم مورد حمایت مردان خانوادهٔ خود قرار گیرند، مثلاً اگر شوهر او را طلاق می‌داد وی می‌توانست با تمام اموال خود به خانهٔ پدری بازگردد. زن موظف بود سرپرستی بچه‌ها را به عهده بگیرد و آنها را بزرگ کند تا به سن معینی برسند. این سن معین در قوانین فرقه‌های گوناگون متفاوت است، پس از رسیدن بچه‌ها به سن قانونی پدر بچه‌ها یا خانواده‌اش سرپرستی آنان را به عهده می‌گرفتند.

شریعت که اساس آن بر احکام قرآن و احادیث پیامبر اکرم بود به مرد اجازه می‌داد تا چهار همسر اختیار کند مشروط بر آنکه با تمام آنها به عدالت و یکسان رفتار کند و وظیفهٔ زناشویی خود را در مورد هر یک از آنان انجام دهد. در عین حال مرد می‌توانست کنیزان خود را تا هر میزان که میل داشته باشد صیغه کند، در عین حال آنها کمترین حق و ادعایی نسبت به مرد نداشتند. اما امکان داشت در قرارداد زناشویی صریحاً ذکر کنند که مرد نه حق گرفتن زن اضافی دارد و نه صیغه.

عدم برابری بین زن و مرد در قوانین ارث نیز مشاهده می‌شود که این قوانین طبق شریعت است و آن هم از احکام قرآن اخذ شده است. مرد اجازه داشت که تا یک سوم از دارایی خودش را به هر شخص و یا به هر منظوری عطا کند، یعنی اشخاص یا منظورهایی که قانوناً از او ارث نمی‌برند. بقیهٔ اموال و دارایی مرد طبق قوانین دقیق تقسیم می‌شد. همسرش حداکثر می‌توانست تا یک سوم از این دارایی را تصاحب کند. اگر این مرد پسر و دختری هم از خود باقی می‌گذاشت دختر به اندازهٔ نصف سهم پسر ارث می‌برد. اگر بازماندگان مرد فقط دختر بودند و نه پسر این دختران تا حد معینی از این دارایی را به ارث می‌بردند، بقیهٔ دارایی به خویشان و بستگان ذکور (مرد) متوفی تعلق می‌گرفت (این مورد از قوانین فرقهٔ سنّی بود، در قوانین میراث فرقهٔ شیعه در چنین موردی (مورد آخر) دختران تمام دارایی متوفی را به ارث می‌برند). این شرط که دخترها نیمی از سهم پسران را به ارث می برند خود بازتاب نکتهٔ دیگری از قوانین شریعت است. در

مواردی قانونی شهادت یک زن به اندازهٔ نیمی از شهادت یک مرد ارزش دارد یعنی ارزش شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است.

شکل و حالت شهر

یک شهر محلی بود که در آن بازرگانان و صنعتگران در کنار هم کار می‌کردند، دانشمندان پژوهش می‌کردند و به دیگران تعلیم می‌دادند، فرمانروایان، دربار داشتند که توسط سربازان محافظت می‌شد، قاضیها عدالت را اجرا می‌کردند، روستاییان و بادیه‌نشینان به آنجا می‌آمدند تا فرآورده‌های خود را بفروشند و آنچه نیاز دارند خریداری کنند، بازرگانان از راه دور به شهر می‌آمدند که کالای خود را بفروشند و چیزهایی نیز بخرند، دانشجویان نیز در خدمت استادان مشهور به امر تحصیل همت می‌گماشتند. ساختار شهری ملزم بود تمام نیازهای آنان را برآورد.

در قلب مدینه (به معنای شهر) دو نوع مجموعهٔ ساختمانی وجود داشت. یکی از آنها شامل مسجدها بود که مکانی برای ملاقاتها، تحصیل علم و نیایش به شمار می‌آمد، در عین حال جایی بود که عقیدهٔ عمومی اکثریت مسلمانان در مواقع بحرانی در آنجا ابراز و ارائه می‌گردید. در کنار مسجد خانه یا محکمهٔ قاضی بود، و نیز مدرسهٔ علوم عالی و دکانهای فروش کتاب یا شمع و سایر اشیای مربوط به عبادات؛ امکان هم داشت در همان نزدیکیها مقبره و زیارتگاه قدیسی باشد که زندگی وی به نوعی با زندگی آن شهر ارتباط پیدا کرده بود. مجموعهٔ دیگر ساختمانها شامل بازار مرکزی شهر می‌شد (سوق) که در حقیقت مرکز اصلی داد و ستد بود.

درون بازار یا در کنارش دکانهای فروش منسوجات، جواهرات، ادویه و سایر کالاهای گرانبها، باز هم در کنارشان انبارهای بزرگ کالا، مراکز تبدیل پول و دکانهای صرافی که در حقیقت وظیفهٔ بانکهای امروزی را برای تجارت خارجی بر عهده داشتند، قرار داشت. این فروشگاهها، انبارها و مراکز گوناگون امکان داشت که در خطوطی موازی هم قرار گیرند یا در خیابانهایی که یکدیگر را قطع می‌کنند و چهارراههایی تشکیل می‌دهند، واقع شده باشند. مجموعهٔ سومی هم از ساختمانها قرار داشت که در مرکز شهر واقع می‌شد و ویژهٔ شهرهای مدرن بود، در این ساختمانها قدرت نظامی و ارتشی فرمانروا قرار گرفته بود. شبگردهای دولتی سرپرستهای بازار و نیروهای پلیس در آنجا بودند ولی این ساختمان‌ها خود را به شکل مجموعه‌های بزرگ عرضه

نمی‌داشتند.

بازارها در حقیقت محل داد و ستد واقعی بودند. قسمت عمدهٔ آنجا را انبارهایی برای نگهداری کالاهای گرانبها تشکیل می‌دادند که این انبارها شب‌هنگام قفل شده و به وسیلهٔ محافظان نگهداری می‌شدند، کارگاهها و فروشگاههای منسوجات و صنایع فلزی اندکی دور از اینجا قرار داشتند و به همین ترتیب در همان حوالی محل سکونت کارگرانی واقع شده بود که در این کارگاهها فعالیت می‌کردند. امکان داشت بازرگانان ثروتمند و دانشمندان در آن حوالی مسکن کنند ولی اکثر جمعیت شهر دور از این مراکز بودند. در محله‌هایی که تشکیل شده بود از کوچه‌های باریک و کوچک که این کوچه‌ها همگی به شاهراهی منتهی می‌شدند؛ در دوران قدیم این محله‌ها هر کدام برای خود دروازه‌هایی داشتند که شب هنگام بسته شده و از آنها مراقبت می‌گردید. یک محله می‌توانست دارای چندصد یا چند هزار نفر باشد؛ یک محله برای خود مسجد، کلیسا یا کنیسه داشت، در عین حال دارای یک بازارچهٔ کوچک بود برای رفع نیازهای روزانهٔ ساکنان، بعد هم یک حمام عمومی داشت و یک مرکز ملاقات برای همگان.

بعضی از خانواده‌های ثروتمند و صاحب نفوذ در این محله‌ها برای خود خانه می‌ساختند تا بهتر بتوانند بر کار جامعه و مردم نفوذ داشته باشند، پاره‌ای دیگر خانه‌های خود را در حوزهٔ شهر بنا می‌کردند تا هم بزرگتر باشد و هم باغی پیرامونش احداث کنند. چنین محله‌ای به ساکنان آن تعلق داشت و در حقیقت دنبالهٔ خانهٔ آنها بود. در موارد لزوم حد و مرز و آرامش آن بوسیلهٔ مردان جوان محله محافظت می‌شد، گاهی اوقات از گردهمائی این جوانان گروهها و سازمانهایی تشکیل می‌شد، مانند گروه زَوّارْ یا گروه عَیاران که برای خود هدفهای معنوی و شعارهایی هم داشتند که جنبه‌های اخلاقی داشت و امکان داشت چنین گروههایی نسل بعد از نسل دوام آورند. از سوی دیگر در لحظات حیات بحرانی شهر به یاری مردمان می‌شتافتند.

از مرکز شهر به سوی خارج و به نزدیک دیوارهای شهر و پشت آنها، محله‌های فقیرنشین و روستایی‌نشین قرار داشتند. کاروانهای مسافرتی و بازرگانی در این نواحی مستقر شده سر و سامان می‌گرفتند، چارپایان در همین نواحی خرید و فروش می‌شدند، روستاییان و باغداران هم میوه و تره‌بار و سبزی‌های خود را به میادین همین نواحی می‌آوردند. باز هم در همین ناحیهٔ خارج شهر بود که کارگاههای پر سر و صدا و مرکز حرفه‌های غیر تمیز مانند دباغی و رنگرزی و غیره، تأسیس می‌شدند و به فعالیت می‌پرداختند. دور از این محله‌ها و پشت دیوارهای بلند

شهر، گورستانها قرار گرفته بودند که در عین حال مرکز گردهمایی مردم شهر هم به حساب می‌آمدند که الزاماً به هنگام تشییع جنازه و مراسم کفن و دفن هم نبود.

جمعیت یک محله می‌کوشیدند که از یک جهت با سایر ساکنان محله نسبت یا نزدیکی داشته باشند، مثلاً کم و بیش از یک تبار باشند، یا از نظر مذهبی، فرقه‌ای، قومی و اخلاقی با یکدیگر شبیه باشند، یا از نظر زناشویی با یکدیگر نسبت و خویشی پیدا کنند. مسیحیان و یهودیان می‌کوشیدند در یک محله و درکنار هم باشند، تا از نظر اجرای مراسم مذهبی و سنتی یا رفت و آمد کارشان آسانتر باشد. در ناحیهٔ مغرب، یهودیان بربر یا یهودیان با تبار شرقی، از یهودیانی که از اندلس (اسپانیا) آمده بودند، دوری می‌جستند. ولی محله‌هایی که اینان در آنها می‌زیستند صرفاً به یهودیان یا مسیحیان اختصاص نداشت. اصولاً در بسیاری از نواحی محله و مرکز[1] یهودیان وجود نداشت. ولی در اواخر قرن پانزدهم م. از این نظر، مراکش یک استثنا به شمار آمد. درفض و سایر شهرها به دستور فرمانروایان، برای اسکان یهودیان محله‌های مخصوصی سازمان یافت تا اینکه در مواقع بحرانی، یهودیان مورد حمایت واقع شوند.

در این ساختار و بافت شهری که شرح دادیم، با در نظر گرفتن وضع جغرافیایی و تاریخی شهر و تصمیمات فرمانروایان، تغییراتی هم صورت می‌گرفت. مثلاً حَلب، شهری بود باستانی که ساختار آن مدت زیادی پیش از اسلام شکل گرفته بود. قلب شهر همانجایی بود که در دوران یونانی[2] و بیزانتین واقع می‌شد. خیابان‌های اصلی از آنچه قبلاً بودند باریکتر شده اندکی تغییر شکل یافته بودند؛ زیرا قبلاً از خیابانها ارابه‌های چرخدار می‌گذشتند و اینک فقط مخصوص چارپایان بود، عرضش فقط آن اندازه شده بود که دو چارپای باردار بتوانند از کنار هم رد شوند. با این همه طرح و الگوی چهارطرفهٔ خیابانهای باستانی را می‌شد در کوچه‌های سنگفرش‌شدهٔ هزارتوی[3] (ماز) باستانی در کنار بازار (سوق) تشخیص داد. مسجد بزرگ شهر درست در کنار تالار باستانی شهر با ستونهای سنگی به سبک باستانی بنا گردیده بود و تالار یاد شده مرکز گردهمایی مردم شهر بود.

اما از سوی دیگر شهر قاهره، پدیده‌ای جدید بود. در خلال قرون اولیهٔ حاکمیت اسلام در مصر، مرکز قدرت و فرماندهی از اسکندریه به نواحی درونی منتقل شد، جایی که رود نیل به

1. Ghetto.
2. Hellenistic.
3. Maz.

دلتای بزرگ برمی‌خورد و تعدادی از نواحی شهری به سوی شمال ساخته شده و به استحکامات بیزانتین می‌رسید که به ناحیهٔ بابل شهرت داشت و شامل نواحی فُسطاط[1]، قطاع و سرانجام القاهره بود، مرکز آن یعنی همین قاهره به وسیلهٔ خلفای فاطمیون برپا شده و تقریباً بدون کوچکترین دست‌خوردگی تا نیمهٔ دوم قرن نوزدهم م. باقی مانده بود. در قلب شهر مسجد اَلاَزهَر به وسیلهٔ فاطمیون بنا شده و برای آموزش قوانین اسلامی فرقهٔ امعیلیه اختصاص یافته بود؛ این مسجد کماکان به حیات خود ادامه داد و تبدیل به یکی از بزرگترین مراکز آموزشی مذهبی فرقهٔ سُنّی گردید. در کنار جامع اَلاَزهَر آرامگاه[2] حضرت امام حسین(ع) فرزند چهارمین خلیفهٔ اسلام یعنی حضرت علی(ع) و حضرت فاطمه دخت پیامبر اکرم و همسر آن حضرت (علی ع) قرار دارد؛ عامهٔ مردم بر این باور بودند که در زمان شهادت امام حسین(ع) در کربلا، سر آن حضرت به آنجا آورده شده مدفون گردیده بود. به فاصلهٔ اندکی، خیابان مرکزی شهر قرار دارد که از دروازهٔ شمالی (بابِ‌الفتوح) به دروازهٔ جنوبی(بابِ‌الزُّویلا) امتداد پیدا می‌کند، در دو سوی این خیابان و در کوچه‌های فرعی آن مدرسه‌ها، مسجدها، فروشگاهها و انبارهای بازرگانی قرار داشتند، در این انبارها منسوجات و لباس، ادویه، و زینتهای طلا و نقره نگهداری می‌شد.

شهر فض بافت و ساختار دیگری داشت، در دو طرف رود کوچک میان شهر، مخلوطی از سبکها و بناهای گوناگون برپا شده بود، مرکز شهر که تقریباً دو شهرک را به هم می‌پیوست مزار و آرامگاه مولائی ادریس بود، کسی که به باور عامه بنیانگذار شهر بوده است. به فاصلهٔ مسجد آموزشی بزرگ قَرَوییّن قرار گرفته بود با مدارس تابعه‌اش در گرداگرد آن و شبکه‌ای از بازارها (سوق) که شبها دروازه‌های آن را می‌بستند زیرا در بازارها کالاهای گرانبهایی وجود داشت که عبارت بودند از: اشیای زینتی طلا و نقره، ادویه‌جات، منسوجات و کفشهای چرمی و بویژه نوعی دَم‌پایی (سَندل) چرمی که از فرآورده‌های مخصوص این شهر به شمار می‌آمد.

مسجد بزرگ و بازار مرکزی شهر از محلهایی بودند که مظاهر فرهنگی و قدرتهای اقتصادی از آنها ساطع می‌شد ولی مسندنشین فرمانروا در محلی دیگر بود. در دوران اولیهٔ اسلام، فرمانروا و حکام محلی‌اش دربار و مراکز قدرت خود را در قلب شهر برپا می‌داشتند ولی بعدها نوعی جدایی و فاصله بین مدینه، یعنی مرکز اصلی فعالیت شهر و کاخ شاهی و فرمانروایی ایجاد شد.

1. Fustat.

۲. در قاهره به این آرامگاه «رأسُ‌الحُسَیْن» می‌گویند ـ م.

بدین‌ترتیب بود که خلفای عباسی دربار خود را از شهری که خود ساخته بودند یعنی بغداد بیرون برده به سامره بر فراز دجله منتقل کردند و این کار ایشان بعدها سرمشقی شد برای سایر فرمانروایان. در قاهره خلفای ایوبی و مملوک‌ها دربار خود را به آرگی[1] بردند که به وسیلهٔ صلاح‌الدین ایوبی بر ارتفاعات مقدم بر فراز شهر ساخته شده بود؛ خلفای بنی‌امیهٔ اسپانیا دربار و کاخ خود را در ناحیهٔ مَدینةالزهرا در خارج قرطبه (کوردوبا) ساخته بودند؛ بعدها فرمانروایان مراکش اصولاً یک شهر شاهانه برای خود ساختند به نام فض جدید، و این شهر در کنار شهر قدیمی واقع شده بود. یافتن دلایل این چنین جداییها دشوار نیست: گوشه‌گیری و انزوا خود نشانگر قدرت و جلال بود؛ یا اینکه فرمانروا میل داشت از فشار افکار عمومی بر کنار باشد و و در عین حال سربازان خود را از علائق و جذابیتهای شهری به دور نگاه دارد تا وفاداری آنها نسبت به فرمانروا دست نخورده باقی بماند.

درون شهر شاهی، کاخ فرمانروا قرار داشت، که شامل خزانه‌داری کل (خزانهٔ شاهانه)، ضَرابخانه (محل تولید سکه‌های قیمتی)، و ادارات گوناگون مخصوص کارکنان دربار بود. در تالارها و ساختمانهای خارجی کاخ امور اجتماعی مردم مورد رسیدگی قرار گرفته حل و فصل می‌شد و سفیران خارجی پذیرفته می‌شدند. وضع سربازان و گارد مخصوص مورد رسیدگی قرار می‌گرفت، شورای عدالتی به شکایات و عرایض مردم رسیدگی می‌کرد، کسانی که کارهای مهمی داشتند اجازه می‌یافتند به این قسمت از کاخ وارد شوند، فرمانروا نیز خودش در روزهای بخصوص و برای منظورهای ویژه‌ای در آنجا ظاهر می‌شد. قسمت درونی کاخ (اندرونی) محل سکونت شخص خلیفه یا فرمانروا و نیز خانواده‌اش بود، همسرانش به وسیلهٔ خواجه‌های درباری محافظت می‌شدند، غلامان درباری هم که افراد فداکاری بودند از سراسر کاخ محافظت می‌کردند. این جدایی و فاصله‌گیری دربار از مردم درجاتی متغیر داشت و از دودمانی به دودمان دیگر تغییر می‌کرد، دودمان هفصیدها بیشتر در میان مردم می‌زیستند، مملوک‌ها بیشتر دوری می‌جستند.

در این شهر شاهی سربازخانه‌هایی هم مخصوص گارد شاهی یا محافظان خلیفه وجود داشت، جز آنها کاخهای کوچکتر یا خانه‌های اشرافی برای مقامات عالی‌رتبهٔ درباری، و نیز بازارهای مخصوص که نیازمندیهای دربار و ارتش را تأمین می‌کردند وجود داشت، مثلاً مهمات

1. Citadel.

جنگی، فروشگاههای اسلحه، فروشگاههای اسب، و کارگاههایی که منسوجات عالی و ظریف برای ساکنان کاخ تولید می‌کردند. افرادی که در این صنایع و هنرها استاد بودند در همان نزدیکی‌ها می‌زیستند مثلاً محله‌ای برای سکونت زرگران یهودی در همان شهر شاهانه واقع شده بود.

خانه‌های درون شهر

در قرن پانزدهم م. بازارهای شهرها شامل ساختمانهای بزرگی بود که دو طبقه ساخته شده بودند، طبقهٔ اول انبار بود و طبقهٔ بالاتر مهمانسرا برای بازرگانان و سایرین. چنین ساختمانهایی با اشکال گوناگون در سوریه و عراق خوان نامیده می‌شدند. در مصر آنها را وِکلاس و در مغرب آنها را فندق (هتل) می‌خواندند. نوعی دیگر از این ساختمانها بود که در ناحیهٔ مغرب آنها را قیصریه می‌نامیدند و در این قیصریه‌ها کالاهای گرانبها انبار می‌شدند. بسیاری از این ساختمانها به وسیلهٔ فرمانروایان یا مردان بزرگ شهر بنا می‌شدند و جزء موقوفه و وقف ثبت می‌شدند، بدین قرار درآمد این محلها برای امور مذهبی یا هدفهای سودبخش همگانی مصرف می‌شد.

تا آنجا که اطلاعات ما اجازه می‌دهد می‌دانیم که خانه‌های عادی شهر به سه طبقه تقسیم می‌شدند. در بعضی از شهرها خانه‌های طبقهٔ تنگدست و فقیر در حیاطها ساخته می‌شدند و ساختمان آنها عبارت بود از یک یا دو کلبه. در محله‌های پرجمعیت قاهره تنگدستان، صنعتگران، و بازرگانان خرده‌پا که نیاز داشتند نزدیک محل کارشان باشند در آپارتمان می‌زیستند، مثلاً یک آپارتمان سه طبقه در کنار حیاطی ساخته می‌شد، طبقهٔ اول (همکف) مخصوص کارگاه بود بعد پله‌های این آپارتمان به طبقه‌های دوم و سوم می‌رفت که دیگر اتاقها در اینجا اختصاصی بود.

برای خانواده‌هایی که وضعشان نسبتاً بهتر بود نوع دیگری خانه ساخته می‌شد. در جنوب‌غربی عربستان نوع بخصوصی خانه ساخته می‌شد که از سنگ بود و بسیار دقیق و محکم و شامل چندین طبقه بود. ساکنان خانه حیوانات خود را در طبقهٔ زیرین همکف نگه می‌داشتند، غلات خود را در طبقهٔ دوم می‌گذاشتند بعد طبقهٔ سوم و چهارم برای زندگی خانواده بود و آخرین طبقه یعنی بالاترین طبقه اتاقهای پذیرایی قرار گرفته بود با بهترین هوا و بهترین منظره.

در جاهای دیگر خانه‌های بزرگ زیبا و باشکوه نیز ساخته می‌شد که در دورانهای مختلف و در نواحی جغرافیایی مختلف سبک معماری آنها متفاوت بود، مثلاً خانه‌هایی می‌ساختند با مخلوطی از سبک یونان و روم، یا سبک مدیترانه‌ای، یا با سبک و سنتهای ایرانی و عراقی.

خانه‌ای که ساخته می‌شد به وسیلهٔ یک کوچه به شاهراه یا خیابان اصلی منتهی می‌شد. معمولاً فقط از در ورودی خانه امکان داشت که به ثروت صاحب خانه پی برد. خانه‌هایی که ساخته می‌شدند به شیوه‌ای بود که از داخل آن امکان داشت خارج را ببینند ولی از خارج میسر نبود که به درون آن نظر اندازند. در ورودی خانه سیمای اصلی خانه را تشکیل می‌داد که از آهن یا چوب بود که اطراف آن سنگ‌کاری شده بود، گاهی اوقات هم روزنی بر بالای در وجود داشت که از درون خانه می‌توانستند بیرون را مشاهده کنند. این در ورودی وقتی باز می‌شد به یک دالان می‌رسید که پس از فاصلهٔ کوتاهی پیچ می‌خورد و کج می‌شد به طوری که با ایجاد این زاویه به‌هیچ‌وجه امکان نداشت تا هنگامی‌که در خانه باز باشد به درون خانه از بیرون نظاره کنند، این دالان به یک حیاط می‌رسید که در اطرافش اطاقهایی بنا کرده بودند و در میان این اتاقها، اتاق بزرگ پذیرایی قرار داشت که آن را مجلس می‌خواندند، پاره‌ای اوقات حیاط اصلی خانه سرپوشیده بود (تکیه). اتاق پذیرایی که مهمترین اتاق بود طوری بنا می‌شد که روبه‌روی دالان ورودی خانه باشد و معمولاً ورود به این اتاق از یک ایوان صورت می‌گرفت. بالای این ایوان یک سقف قوسی نیم‌دایره قرار گرفته بود و این سبک معماری یعنی قوس بر روی ایوان از سرزمین ایران به سایر جاها رفته بود. در بعضی مکانها در کنار این اتاق اصلی، یک اتاق کوچک کفش‌کن هم بود. در شهر قاهره در دوران خلافت ممالیک برای این اتاق پذیرایی یک حوضخانه هم ترتیب می‌دادند، این حوضخانه در حقیقت یک زیرزمین بود که در وسطش حوضی کوچک قرار داشت پر از آب زلال و در وسط آن یک فواره که به صورتی ظریف به درون حوض آب می‌ریخت، اطراف این حوض جایگاه نشیمن درست کرده مهمانها در آنجا می‌نشستند. دور از این اتاق پذیرایی فضا و محیط خانواده قرار داشت، که این در حقیقت اندرونی بود که زنان و کودکانشان و خدمتگزاران در آن می‌زیستند و این فضای اندرونی از فضای بیرونی خانه کاملاً مجزا بود و فاصلهٔ بین این دو (بیرونی و اندرونی) به میل ارباب و رئیس خانواربود. در خانه‌های بسیار بزرگ بین بیرونی و اندرونی یک حیاط قرار داشت، خود اندرونی هم یک حیاط کوچک داشت و گاهی اوقات ساختمان اندرونی دو طبقه بود. گذشته از همهٔ اینها در خانه‌های بزرگ و

اعیانی یک حمام اختصاصی هم به نام حمام سرخانه بنا می‌گردید.

در بسیاری از نواحی، خانه با سنگ ساخته می‌شد و بیشتر خانه‌ها با آجر یا خشت گلی ساخته می‌شدند که اطراف در ورودی اصلی آنها سنگ‌کاری بود. در خانه‌های دو طبقه سقف اتاق همکف از آجر ساخته می‌شد که مانع از جذب رطوبت شود و از سوی دیگر بتواند وزن کف اتاق طبقهٔ دوم را تحمل کند؛ سقف دیگر اتاقها از تیر چوبی بود.

معمولاً در سقفها تمهیداتی می‌کردند تا تهویه و عبور هوای تازه انجام شود. دیوارها، درها و سقفها تزیین می‌شد. چوبها با رنگهای بخصوصی رنگ‌آمیزی می‌شد (رنگ مشخص و مخصوص مراکش سبز بود، رنگ تونس آبی) گاهی اوقات گچ‌بری بر در و دیوار صورت می‌گرفت و به شکل گل آنها را تزیین می‌کردند. بعضی وقتها هم با قطعات سنگ رنگی تزییناتی انجام می‌دادند. پنجره‌ها آفتابگیر یا کرکره داشتند، گاهی اوقات روی آنها کار کرده و نامش را مشربیه می‌گذاشتند و این امر در مصر در زمان خلفای فاطمیه مرسوم بود و ادامه یافت تا به دوران ممالیک رسید.

خانه‌ها معمولاً مبل و اثاثیهٔ همیشگی در اتاقهایشان نداشتند البته بجز گنجه و قفسه که در تمام اتاقها موجود بود. تاریخ‌نویسی که تاریخ قاهره را تنظیم کرده می‌نویسد: نقشی که مبل و صندلی در خانه‌های اروپایی بازی می‌کرد در شرق جایش را به مبلمان پارچه‌ای و منسوجات داده بود.

اتاقهای پذیرایی، کاناپه و کوسن و مخدّه و پشتی و تشکچه داشت. متکا و بالشهای کوچک رنگی آنها را زینت می‌داد، در اتاق سکوهایی وجود داشت از چوب یا سنگ که بر روی آنها لحاف و تشک قرار می‌دادند و کار تختخواب را انجام می‌دادند. از سقف اتاق تزییناتی آویزان بود. بر دیوارها تابلو نصب می‌کردند، کف اتاق و تختها با فرش و قالی پوشیده می‌شد. شب هنگام چراغهای مسی که سوختشان روغن بود روشنایی اتاق را تأمین می‌کرد. در هوای سرد منقلهای مسی مملو از زغال برافروخته و یا چوبهای عطرآمیز سوختنی به درون اتاق می‌آورند. غذاها را روی سینیهای گرد بزرگی قرار می‌دادند، این سینی‌ها از نقره یا مس بود و آنها را روی چهارپایه‌های چوبی می‌نهادند. غذاها را درون ظروف و کاسه‌های سفالی می‌ریختند، ولی ثروتمندان غذایشان را در ظروف چینی اصل و بلور مصرف می‌کردند. برای نوشیدنیها از لیوانهای مسی یا شیشه‌ای یا سفالی استفاده می‌شد. قرصهای بزرگ نان را به جای بشقاب به کار

می‌بردند و از سینی یا دوری بزرگ غذا در وسط سفره بر روی گردهٔ نان برای خود غذا برمی‌داشتند، ولی ثروتمندان برای خوردن غذا هم از قاشق استفاده می‌کردند و هم از کارد.

نان غذای عمده و بسیار مهم زندگی مستمندان بود، همیشه حکومتها توجه شدیدی به نیاز مردم در زمینهٔ غله و گندم داشتند، هنگامی‌که کمبود و نگرانی نان یا غله پیش می‌آمد شورش عمومی آغاز می‌شد. در بسیاری از نواحی برای تهیهٔ نان از گندم استفاده می‌کردند و خمیر نان را با روغن زیتون می‌آمیختند تا نان نرم شود. آنگاه این نان را با انواع سبزی‌ها، پیاز، سیر، یا صیفی‌جاتی مانند بادمجان که با پیشروی اسلام به مدیترانه آورده شده بود تناول می‌کردند. اکثر مردمان بندرت گوشت مصرف می‌کردند مثلاً به هنگام جشنها و جشنواره‌ها یا موقعیتهای بخصوص. اما رژیم غذایی ثروتمندان کیفیت دیگری داشت: انواع و اقسام سبزی، انواع میوه (بسته به فصل یا واردات میوه از جای دیگر) انگور، مرکبات، هلو، زردآلو، اینها میوه‌هایی بود که در حوزهٔ مدیترانه مصرف می‌شد. در عراق و همچنین در واحه‌های حواشی صحرا خرما مصرف می‌شد. البته ثروتمندان جز اینها گوشت هم می‌خوردند، بیشتر گوشت گوسفند و بره تا گاو، گوشت انواع پرندگان، در نواحی کنار دریا و رودخانه و دریاچه‌ها گوشت ماهی هم مصرف می‌کردند. گوشت را با روغن زیتون یا روغن کنجد می‌پختند یا سرخ می‌کردند و سپس با انواع ادویه آن را لذیذتر می‌کردند. هرچند قرآن مجید نوشیدن الکل را حرام کرده بود ولی از قرار معلوم و بر طبق قرائن و شواهد، عامهٔ مردم شراب و سایر مشروبات الکلی قوی را که توسط مسیحیان همان محل ساخته می‌شد یا از اروپای غربی وارد می‌گردید مصرف می‌کردند.

زنجیرهٔ شهرها

تا زمانی‌که نظم شهری و کنترل روستاهای مجاور آن ادامه داشت و اتحادی بین جامعهٔ برجستهٔ شهری و فرمانروا از نظر تأمین منافع گوناگون آنها، محکم و استوار بود، قدرت و ثروت از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت. همراه با این ثروت مادی، از نظر معنا نیز فرهنگ موجود، روش آموزش و پرورش، ارزشها و شیوهٔ رفتاری جامعه، برقرار و ثابت مانده به نسلهای دیگر می‌رسید. چنین گفته‌اند که راز و رمز، برخورد، رفتار معقول و مطلوب اجتماعی، به نام قاعده، که در شهر فض در اوایل قرن بیستم م. وجود داشت، شباهت بسیار زیادی با همان شیوه و

رفتاری داشته که بنا به نوشتهٔ مورخ لئوآفریکانوس، در قرن شانزدهم م. در این شهر موجود بوده است.(۳) قوانین رفتار و اندیشهٔ صحیح در زمینهٔ آموزش و مهارتهای برتر، نسلها را پی‌درپی به یکدیگر مرتبط می‌ساخته، در عین حال همین عامل شهرها را نیز به هم می‌پیوسته است. شبکه‌ای از راهها و جاده‌ها جهان اسلام و ماورای آن را به هم متصل می‌کرد. از این راهها نه تنها کاروانهای شتر و چارپایان، ابریشم، ادویه‌جات، بلور و سایر کالاهای گرانبها را از سرزمینی به سرزمین دیگر می‌بردند بلکه همراه با آنها اندیشه‌های گوناگون، اخبار، الگوها و مدهای گوناگون و شیوه‌های رفتاری را نیز از جایی به جای دیگر می‌رساندند. هنگامی‌که بازرگانان با کاروانسالاران در میادین و بازارها برخورد می‌کردند اخبار گوناگون میان آنها رد و بدل می‌شد و مفهوم آنها مورد غور و تأمل واقع می‌گردید. بازرگانان از شهرهای مختلف به دیدار یکدیگر رفته و روابط نزدیکی بین آنها برقرار می‌شد. گاه و بیگاه جنبشهای تند و شدیدی در حرکت در این جاده‌ها مشاهده می‌شد گویی سپاهیانی قدرتی را از جایی به جایی منتقل می‌کنند، همین مسئله برای جمعیت نواحی دیگر اندیشه‌های تازه‌ای در زمینهٔ زیستن در اجتماع و کسب عناصر تازهٔ نژادی و قومی، فراهم می‌آورد.

از همان آغاز تاریخ اسلام، مردان در جستجوی دانش به این‌سو و آن‌سو می‌رفتند، و این خود از سنت پیامبر اکرم بود که به اصحابش فرموده بود. بر اثر گذشت زمان هدفهای مسافرت توسعه یافتند، مثلاً فراگرفتن دانش مذهبی از یک استاد معروف، یا اکتساب پرورش معنوی از استادی که در حیات مذهبی نمونه بود. جویندگان دانش و حکمت از روستاها و شهرهای کوچک به شهرهای بزرگ می‌رفتند، مثلاً از نواحی جنوبی مراکش به مسجد معروف قراوییین در شهر فض، از نواحی غربی الجزیره و تونس به دارالعلم زیتونه واقع در تونس. جامع اَلاَزهر در قاهره، طالبان علم را از حوزه‌های وسیعتری جذب خود می‌نمود، نام خوابگاههای دانشجویان، رواق، از سرزمین‌های مختلف مغرب، سوریه، و حبشه، نشانگر این مسئله است. مدرسه‌های مذهبی شیعی در شهرهای مقدس عراق شامل، نجف، کربلا، سامره و کاظمین در نزدیکی بغداد، دانشجویانی از سایر جوامع (شیعه) از سوریه و عربستان شرقی به سوی خود جذب می‌کردند.

زندگی جهانگرد و سیاح مشهور اِبن بَطوطه (۱۳۰۴ ـ ۱۳۷۷ م.) بخوبی زنجیرهٔ ارتباط بین‌شهرها و سرزمینهای اسلامی را به تصویر می‌کشد. سفرهای زیارتی وی زمانی آغاز شد که وی فقط بیست و یک سال داشت، این پیش‌درآمد عمری از سرگردانی او بود. وی از موطن خود

طنجه واقع در مراکش به بیرون آمد و از راه سوریه به مکه رفت و پس از آن به بغداد، سپس به جنوب‌غربی ایران، و از آنجا به یمن و افریقای شرقی و بعد به عمان و خلیج [فارس]؛ از آنجا به آسیای صغیر، سپس قفقاز، و روسیهٔ جنوبی، بعد به هندوستان، از آنجا به جزیرهٔ مالدیو[1]، و چین سفر کرد. پس از این مسافرت طولانی به سرزمین مغرب، میهن خود، بازگشت و از آنجا به اندلس (اسپانیا) رفت و بعد هم به صحرای افریقا، به هر سرزمینی که رفت از مقبرهٔ قدیسین و زیارتگاهها دیدن کرد و با بزرگان و دانشمندان آن زمان ملاقات به عمل آورد، وی با فرهنگ مشترکی که ساختار آن زبان عربی بود با این مشاهیر تماس حاصل می‌کرد. وی در دربارها مورد استقبال قرار می‌گرفت و عده‌ای از شاهزادگان وی را به عنوان قاضی در سازمانهای خود منصوب می‌کردند، این احترام و استقبال که به علت موقعیت علمی و مذهبی وی و در ارتباط با زبان عربی بود، از موطنش تا شهر دهلی و جزایر مالدیو، ادامه داشت.(۴)

پی‌نوشتها

۱. ابن الحج. المدخل. قاهره. ۱۹۲۹. ص ۲۴۵ ـ ۶.

۲. قرآن مجید. سورهٔ ۴۰. آیهٔ ۴۰. سورهٔ ۱۶. آیهٔ ۹۷.

۳. لوتورنو، کازابلانکا. ۱۹۴۹. ص ۵۶۵ ـ ۶.

۴. ابن بطوطه. رحلت. بیروت. ۱۹۸۷. کمبریج. ۱۹۵۸. ج ۱ ـ ۳.

1. Maldive.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل هشتم

شهرها و فرمانروایان

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شکل‌گیری دودمانها

حفاظت قانون و نظم در شهرها نیاز به یک قدرت اجرایی محکم داشت، یعنی وجود رهبری که مقام و موقعیتش با مقام شیخ یک طایفه یا یک قوم متفاوت باشد، تا بتواند اقتدار و نیروی خود را همگام با آداب و سنن و رضایت مردم اعمال کند.

مسئله‌ای که ممکن است در تاریخ اسلام (و شاید سایر تاریخها) به عنوان یک معما جلوه کند آن است که این دودمان فرمانروایان غالباً نیرو و قدرت خود را از روستاها کسب می‌کردند. حتی تعدادی از آنها تبارشان به روستاییان می‌رسید، با این‌همه بخوبی می‌توانستند در شهرها و جوامع شهری دوام آورند و برپا ایستند و قدرت واقعی خویش را از اختلاط با علائق مردم شهرنشین کسب کنند.

دودمان فرمانروا برای اینکه بتواند به حیات خویش ادامه دهد لازم بود که در شهر ریشه بدواند، یعنی اینکه به ثروت نیاز داشت؛ ثروتی که از راه بازرگانی و صنعت به دست آید و نوعی مشروطیت همراه آن باشد که آن را فقط علما می‌توانستند تأمین کنند. فرآیند شکل‌گیری دودمانها با تسخیر شهرها شروع می‌شد. چنین فاتحی می‌بایست یک رشته از شهرها را در کنار

راههای بازرگانی در کف قدرت خود گیرد. به وجود آمدن و رشد شهرها به نوبهٔ خود به میزان زیادی به قدرت دودمانها مربوط می‌شد. تعدادی از بزرگترین شهرهای جهان اسلام در حقیقت پدیدآمدهٔ دودمانها بودند. مثلاً بغداد به وسیلهٔ عباسیان، قاهره به وسیلهٔ فاطمیون، فض به وسیلهٔ ادریسی‌ها و بالاخره قرطبه (کوردوبا) به وسیلهٔ بنی‌امیهٔ اسپانیا. تا حدود معینی یک فرمانروای نیرومند می‌توانست راههای بازرگانی را به سوی پایتخت خود جذب کند، ممکن بود یک شهر افول کند و از جلال و شکوه بیفتد و این هنگامی بود که فرمانروایش آن را ترک می‌کرد یا آنکه قدرت نداشت از آن دفاع کند، مانند قیروان که پس از ترک دودمان زریدی[1]ها از آنجا، افول و سقوط کرد.

نخستین هدف یک دودمان حکومتی آن بود که قدرت خویش را حفظ کند، بنابراین فرمانروا کم و بیش از مردم شهر کناره می‌گرفت، در درباری می‌زیست که تعداد فراوانی نیروهای نظامی و گاه خارجی و تبار بیگانه گرداگرد او جمع آمده باشند. وی در آنجا با خانواده‌اش می‌زیست (حرمسرا). پس از خانواده بردگان شخصی وی، مملوکها، قرار داشتند، این مملوکها یا از سیاهان افریقایی بودند یا از مسیحیانی که به دین اسلام گرویده بودند و تبارشان به مردم مغرب، ترک‌ها، کُردها یا چرکس می‌رسید. بعد از این افراد مقامات عالی‌رتبهٔ درباری دور او بودند و این مقامات غالباً از همان گروه مملوکها تشکیل می‌شدند. نظامیان حرفه‌ای قدرت اصلی فرمانروا را تشکیل می‌دادند و اینان از نقاطی خارج از آن شهر گردآوری شده بودند و این نظامیان حرفه‌ای همانهایی نبودند که فرمانروا به وسیلهٔ ایشان قدرت خود را به دست آورده بود. سپاه سلجوق بیشتر ترک بودند، سپاه ایوبیان تبارشان مخلوط بود، مثلاً در سوریه رهبری این سپاه را تبارهای اشرافی مختلفی از ترک‌ها، کردها، یونانیان مسلمان شده تشکیل می‌دادند. در مصر اکثر این سپاهیان را ترک‌ها و کردهای تازه‌وارد تشکیل می‌دادند. نزد مملوکها نیز ارتشیان از تبارهای گوناگون بودند؛ هستهٔ مرکزی این سپاهیان تشکیل می‌شد از مملوکهای شاهانه. اینها افرادی بودند که به وسیلهٔ خود فرمانروا یا اطرافیانش انتخاب شده و در مدارس مخصوص کاخ آموزش دیده بودند. افسران عالی‌رتبه هر کدام گروه کوچکی سپاهی داشتند که در خاندان خود آنها را پرورش داده بودند. گروهی که در یک خاندان پرورش یافته و بزرگ شده بودند چنان وحدت و وفاداری بینشان بود که خدمتشان برای یک عمر و حتی بیشتر (نسلهای بعدی) دوام می‌آورد. به طور کلی سربازان

1. Zirids.

مملوک خدمتشان موروثی نبود مثلاً فرزندان یک مملوک نمی‌توانستند جزء نیروی مرکزی سپاه درآیند. رسته و صنف دیگری از ارتشیان بودند که از مسلمانان آزاد (غیر برده) تشکیل می‌شدند، فرزندان مملوکها می‌توانستند به این رسته ملحق شوند و اندک‌اندک به مقامهای بالاتر برسند. در میان حفصیدها سپاه اصلی از طوایف روستایی سربازگیری شده بودند، ولی زمانی که دودمان آنها ریشه دواند و مستحکم شد فرمانروا بیشتر به سربازان مزدور و اجیر عرب‌های اندلس، مسیحیان اروپایی تازه‌مسلمان و بالاخره ترک‌ها، تکیه می‌کرد.

هنگامی‌که دودمانی پا می‌گرفت و مستحکم می‌شد می‌کوشید که برای استانهای مختلف از میان طبقهٔ حاکمه فرماندارانی تعیین کند، البته موفقیت فرمانروا در این کار نسبی بود و درجاتی داشت، مثلاً ممکن بود طبیعت و ماهیت روستا یا استان مربوطه، سنتهای خانوادهٔ طبقهٔ حاکمه و مسائل دیگر اشکالاتی به وجود آورد. سلاجقه (سلجوقیان) بر امپراتوری حاصلخیز وسیعی حکمرانی می‌کردند که دور از هم و مجزا بود، کوه و صحرا و موانع طبیعی آنها را از هم دور می‌کرد، در عین حال این قوم و طایفه سنتی را به میراث برده بودند که طبق آن قدرت و فرماندهی بیشتر در دست یک خانواده بود تا فردی معین. امپراتوری آنها بدین‌ترتیب حالت مرکزیت کامل نداشت بلکه تشکیل می‌شد از نواحی گوناگون متعددی که کم و بیش نیمه‌مستقل یا خودمختار بودند و زیر فرمانروایی یک خانواده اداره می‌شدند. در سوریه دودمان ایوبیان کم و بیش به همین شکل فرمانروایی می‌کردند، امپراتوری آنان بیشتر شبیه یک کنفدراسیون (اتحادیه) از ایالات گوناگون بود، هریک از آنها به وسیلهٔ یکی از اعضای خاندان ایوبی فرمانروایی می‌شد و این فرمانروا اطاعت رسمی و تشریفاتی خود را به سرکردهٔ خاندان یعنی رئیس دودمان یا خلیفه نشان می‌داد ولی دیگر اجازه نمی‌داد که وی بیش از اندازه در کارش دخالت کند. ولی در مصر طبیعت و ماهیت زمین و سنت درازمدت حکومت، برای خاندان ایوبیان این مسئله را فراهم آورد که نظارت مستقیمی بر سراسر نواحی داشته باشند. در خاندان ممالیک نیز فرمانداران ایالتی در سوریه، هرچند از طبقهٔ نخبهٔ نظامیان انتخاب شده بودند کمتر تحت نفوذ قاهره بودند. در مصر علیا برای ممالیک این اشکال نیز پیش آمد که نتوانستند کنترل کامل بر نواحی را حفظ کنند زیرا خاندان قبیله‌ای نیرومندی به نام حوارای پیرو شیوخ، خود قدرتی به دست آورده بودند. حفصیدها نیز در مهار ایالات دوردست گرفتاری پیدا کرده بودند، عده‌ای از شیوخ قبیله‌ای و شهرهای دوردست کم و بیش حالت خودمختاری پیدا کرده بودند، اما

با گذشت زمان اندک اندک قدرت حکومت مرکزی افزون شد.

کنترل نیرومند و دقیق یک امپراتوری بزرگ نیاز به یک نظام بوروکراسی (اداری) کاملاً منظم داشت. در بیشتر کشورها تقسیم‌بندی اساسی بین مقامات اداری همان بود که در زمان عباسیان طرح و تنظیم شده بود. ابتدا یک دبیرخانه وجود داشت به نام دیوانِ‌الإنشاء که در آنجا نامها و سوابق کارها به زبانی دقیق و صحیح و طبق عرف معمول نگاشته می‌شد، و همان‌جا اسنادی را بایگانی می‌کردند. پس از آن یک خزانه‌داری وجود داشت که خرج، دخل، هزینه‌ها و مالیاتها را نظارت می‌کرد. پس از آن یک سازمان ویژه‌ای وجود داشت که شمار سربازان ارتش و سوابق کارها را ثبت و ضبط می‌کرد. در دودمان سلجوقیان وزیر کنترل تمام ادارات و نظام اداری را در دست داشت، شبیه دوران عباسیان، ولی در دودمانهای دیگر قدرت و وظایف وزیر محدودتر می‌شد در دودمان ممالیک، وزیر فقط سرپرست خزانه‌داری بود. در دودمان حفصیدها برای هر سازمانی (که جمیعاً سه سازمان بیشتر نبودند) یک وزیر جداگانه وجود داشت. جز اینها یک وزیر دربار هم وجود داشت به نام حاجب که سیستم دسترسی و ملاقات با فرمانروا را کنترل می‌کرد و از هر سه وزیر دیگر مهمتر و بانفوذتر بود.

وزیر و سایر مقامات عالی‌رتبه معمولاً از نخبگان ارتشی انتخاب می‌شدند، ولی به طور کلی خدمات کشوری برای خود دنیایی بود که اعضای آن از مردم شهر انتخاب می‌شدند. این کارکنان کشوری بودند که تحصیلات و آموزشهایی دیده بودند ـ نه ارتشیان ـ این آموزش‌ها برای آن بود که بتوانند در دبیرخانه یا خزانه‌داری خدمت کنند. کارمندان را معمولاً از میان کسانی انتخاب می‌کردند که تحصیلات کاملی در رشتهٔ مخصوص به خود داشته باشند تا به درجه‌ای رسیده باشند که آنها را عالم می‌نامیدند، ولی برای داوطلبان عادی نیز راه استخدام باز بود و این داوطلبان را در سن جوانی استخدام کرده آموزشهای لازمی در زمینهٔ زبان عربی و مسائل مذهبی به ایشان می‌دادند و سپس فراگرفتن اجرای امور اداری را به شیوهٔ عملی در ادارات به آنها می‌آموختند. امکان داشت یکی از این داوطلبان خود را به یکی از مقامات عالی نزدیک کرده در خدمتش بماند و در عین فراگرفتن راه و رسم کار، از نفوذ و قدرت وی نیز سود جوید. این‌گونه موارد بیشتر هنگام انتقال قدرت از راه وراثت پیش می‌آمد، فرزندان صاحب مقامی در خدمت پدر کار کرده به مقام عالی می‌رسیدند و سپس بعد از او مقام و منصبش را نیز برای خود برمی‌داشتند، بدین‌ترتیب حتی وقتی که یک دودمان حکومتی از هم می‌پاشید، این زنجیرهٔ مقام

اداری دور تسلسل خود را ادامه می‌داد و با این وضع هنگامی‌که دودمانی جدید بر سر کار می‌آمد، همان مقامات برجستهٔ سابق، دبیرخانه و خزانه‌داری و سایر سازمانها را مانند گذشته اداره می‌کردند.

بدین‌ترتیب برای افراد جامعهٔ شهری که زیر سلطهٔ یک دودمان یا فرمانروای بیگانه بودند، امکان داشت که اندک اندک وارد طبقهٔ حاکم شوند، لااقل تا میزانی معین؛ مقامات برجسته و ممتاز ایرانی در دربار ترک‌های سلجوقی خدمت می‌کردند و مقامات مصری و سوری برای دودمان ممالیک انجام وظیفه می‌کردند. از سوی دیگر برای فرمانروایان نیز امکان داشت که مقاماتی را خارج از طبقات ممتاز شهری در دربار خود بر سر کار بگمارند. دودمان ایوبیان در سوریه، مقاماتی را از مصر و عراق و غرب ایران بر سر کارها می‌گماشتند، حفصیدها از اندلس (اسپانیا) مقامات برجسته را بر می‌گزیدند، در دوران فرمانروایی ممالیک در مصر مقامات عالی رتبهٔ یهودی و قبطی هم در دربارشان وجود داشت که اکثر آنها به دین اسلام گرویده بودند.

یکی از مهمترین وظایف فرمانروای مسلمان، آن بود که سازمان قضایی و عدالت را به وجه شایسته‌ای رهبری کند. در این مورد نیز راههایی وجود داشت که از مسیر آن افراد تحصیل‌کردهٔ شهری بتوانند وارد این خدمت شوند. فرمانروا شخص قاضی را از میان فارغ‌التحصیلان مدارس مذهبی قانونی برمی‌گزید. در بیشتر موارد قاضی‌ها و مفتیها از افراد محلی همان شهر و جامعه انتخاب می‌شدند، ولی امکان داشت که یک فرمانروای قدرتمند، آنها را خارج از آن جامعه برگزیند؛ مثلاً دودمان بنی‌حَفص ادارهٔ امور سازمانهای مهم را به دست دانشمندان اندلسی (اسپانیایی) می‌سپردند.

اتحاد و همبستگی ارتشیان نیرومند و مقامات عالیرتبهٔ کشوری هنگامی مشاهده می‌شد که فرمانروا شخصاً خودش یا معاونانش عدالت را اجرا می‌کردند. باید در نظر داشت که تمام موارد اختلافات و گرفتاریهای قضایی هم به نزد قاضی نمی‌رفت. فرمانروا شخصاً تصمیم می‌گرفت کدام موارد را نزد قاضی بفرستد و کدامها را شخصاً رسیدگی کند، مثلاً اکثر موارد جنایی را شخصاً رسیدگی می‌کرد، همچنین مواردی راکه به منافع کشور لطمه وارد می‌کرد یا مواردی که ایجاد مشکلات عمده‌ای در جامعه می‌نمود. برای یک فرمانروا این مسئله حائز اهمیت فراوان بود که شکایات «مَظالم» را بر ضد مقامات عالیرتبه که خود بر سر کار گمارده بود، بشنود. فرمانروا یک خط ارتباطی ایجاد می‌کرد که در اینگونه موارد رعایا و مردم به وی دسترسی داشته

باشند. در دوران خلافت عباسیان، چند مقام دولتی جلسات مرتبی برقرار می‌کردند تا در خلال آنها مردم شکایات خود را مطرح نمایند. در دوران دودمانهای بعدی نیز همین روال ادامه یافت. پاره‌ای از شکایات و مسایل به ادارات عادی ارجاع شده به شیوهٔ معمولی حل و فصل می‌شد ولی مواردی هم بود که فرمانروا شخصاً در جلسهٔ یادشده حضور می‌یافت و پس از آگاه شدن از موضوع مورد بحث، رأی صادر می‌کرد. فرمانروایان دودمان ممالیک، هفته‌ای یک بار در جلسهٔ ویژه‌ای در قاهره حضور می‌یافتند. در این جلسه فرماندهان عالیرتبهٔ لشکری و کشوری در کنار فرمانروا بودند، همچنین چهار قاضی از چهار فرقهٔ اسلامی به اضافهٔ یک قاضی مخصوص ارتشی [قاضی عسکر] در جلسه حاضر می‌شدند، جز اینها مُفتی اعظم نیز حضور می‌یافت. فرمانروا پس از بررسی مورد عرضه‌شده با این افراد مشورت می‌کرد و آنگاه رأی صادر می‌نمود، باید در نظر داشت که فرمانروا در این‌گونه موارد به صورت جدی و دقیق، قوانین و مقررات حقوقی معمول را رعایت نمی‌کرد. به همین ترتیب در دودمان بنی‌حفص تونس نیز فرمانروا هفته‌ای یک بار با قاضیها و مفتیهای اعظم ملاقات داشت.

اتحاد منافع

بین دو قطب شهری دربار و بازار، روابط صمیمی ولی در عین حال مدغم و پیچیده بود، این منافع بر نیازهای مشترک و سودهای مختلف استوار شده بود. فرمانروا نیازمند فعالیتهای اقتصادی شهر بود تا با پول آن بتواند اسلحه و تجهیزات ارتش و نیروی دریائی خویش را تأمین کند، از سوی دیگر بودجهٔ لازم برای دربار، شخص خود، خانواده و اطرافیانش را فراهم آورد، چنین هزینه‌هایی یا از راه اخذ مالیات مستقیم یا غیر مستقیم تأمین می‌گردید؛ این عمده بازرگانان بودند که چنین بودجه و هزینه‌هایی را فراهم می‌آوردند. از سوی دیگر طبقهٔ تحصیل‌کرده و دانشمند برای فرمانروا، خود یک خزانه و منبعی به شمار می‌آمدند و او می‌توانست به موقع لزوم مقامات قضایی و کشوری را از میانشان برگزیند؛ به همین ترتیب شاعران و هنرمندان برای دربار وی نوعی تزیین و آبرو و اعتبار فراهم می‌کردند که وی به آن نیاز داشت. مردم شهرنشین بویژه ثروتمندان و صاحبان قدرت، به نیروی فرمانروا نیاز داشتند تا با کمک آن ضمانتی داشته باشند برای فراهم آوردن منابع غذایی و مواد خام از روستاها، و نیز

نگهبانی شاهراههای بازرگانی و برقراری ارتباط با سایر فرمانروایان و هموار کردن راههای بازرگانی.

جامعهٔ شهری در عین حال باز به قدرت فرمانروا نیازمند بودند زیرا وی نظم و قانون را استوار نگه می‌داشت. بدون این نظام و قانون، جامعهٔ متمدن نمی‌توانست به حیات و بقای خود ادامه دهد. لازم بود فعالیتهای بازار انضباطی داشته باشد، خیابانها تمیز شوند و شب‌هنگام نیز روشنایی داشته باشند و در عین حال امنیت در مقابل دزدان و مزاحمان قانون برقرار شود، زباله‌های شهری جمع‌آوری شوند و لوله‌های آب شهری تحت رسیدگی و حفاظت قرار گیرند. برای چنین منظورهایی، فرمانروا یک حاکم برای شهر تعیین می‌کرد که در نقاط مختلف القاب متفاوتی برایش تعیین می‌شد. این حاکم یا رئیس‌شهر یک نیروی پلیس در اختیار داشت به نام شُرطه که معمولاً افرادش از همان شهر انتخاب می‌شدند؛ گذشته از این پلیس، برای هر محله‌ای شبگرد و محافظ تعیین می‌شد، بازارها و خیابانها نیز شبگرد و محافظ داشتند. در بازار مقام مسئول ویژه‌ای انجام وظیفه می‌کرد به نام «محتَسب»، این شخص مأمور رسیدگی به قیمت کالاها، وزن و پیمانهٔ آنها، کیفیت آنها و خلاصهٔ روال گردش معاملات بود؛ مسئولیت و وظیفهٔ او را آیه‌ای از قرآن مجید تشریح می‌کرد که: «به سوی نیکی بگردید و از منکر بپرهیزید»؛ در پاره‌ای موارد هم امکان داشت این محتسب از میان قشر مذهبی برگزیده شود ولی معمولاً از ارتشیان انتخاب می‌شد. در بعضی از شهرها مثلاً شهر صَنعا در یمن یک قانون و مقررات کتبی نوشته‌شده‌ای وجود داشت که موافقت همگان را در مورد نحوهٔ اجرای معاملات تشریح می‌کرد.

حفظ نظم و امنیت و اخذ مالیات بستگی نزدیکی به یکدیگر داشت. قسمت عمدهٔ درآمد فرمانروا ـ شاید مهمترین قسمت آن ـ از مالیات محصولات روستایی تأمین می‌شد؛ مالیاتهای شهری نیز در عین حال متعدد، و مهم و فراوان بودند. گذشته از مالیات سرانه از یهودیان و مسیحیان (جزیه)، مالیاتهای گمرکی نیز از کالاهای ورودی و خروجی (صادرات و واردات) اخذ می‌شد، بعد نوبت می‌رسید به مالیات مخصوص دکانها و کارگاهها.

بدون همکاری ساکنان شهر با فرمانروا، ادارهٔ شهر امکان‌پذیر نبود. گذشته از مقامات رسمی دولت، افرادی از اعضای پاره‌ای مجامع نیز بودند که فرمانروا آنها را به عنوان سخنگو و نمایندهٔ اصناف و طبقات به رسمیت شناخته بود، اینها نیز کم و بیش مسئول برقراری نظم در پاره‌ای از امور بودند، اجرای اطاعت صنف و طبقه از فرمانروا، اخذ مالیات از آنها، وظیفهٔ چنین افرادی

بود. مهمترین این‌گونه افراد در برقراری نظم شهری، رؤسا یا ریش‌سفیدان یا سرکردگان محله‌ها بودند، اینها مأمور اخذ مالیات از خانوارها و ساختمانها بودند. جز اینها، رؤسا و نمایندگان اصناف، پیشه‌وران و بازرگانان نیز فعالیت داشتند. همهٔ افرادی هم که یک نوع فعالیت حرفه‌ای داشتند جزء یک گروه به شمار نمی‌آمدند، امکان داشت آنها را در همان صنف به چند طبقه تقسیم نمایند. شواهد و مدارک متقنی در دست نیست که بتوانیم گروههای یادشده را، مانند اصناف سازمان‌یافتهٔ اروپائی در قرون وسطا تصور کنیم، سازمانهایی که در آن دوران مستقل و قدرتمند بوده از حقوق خود دفاع می‌کردند، و در مورد کارآموزی و اصولاً پذیرفتن صنعتگر و عضو، مقررات محکمی داشتند؛ ولی با همهٔ اینها این گروههای حرفه‌ای در آن زمان در نظر فرمانروای اسلامی به عنوان یک جامعه و قشر تلقی می‌شدند که کارهای معینی انجام می‌دهند و در جامعه باید نوعی استقلال به آنها داد. در نوع سوم این گروهها عبارت بود از دسته‌هایی که از مسیحیان و یهودیان تشکیل می‌شدند، آنها نیز برای خود سخنگویی داشتند که مسئول جمع مالیات بود و این پرداخت مالیات از سوی آنها نشان وفاداری و پیوستگی به فرمانروا بود که در غیر این صورت ممکن بود این وفاداری مورد سوءظن قرار گیرد.

در سطحی عالیتر و والاتر ممکن بود سخنگوی دیگری هم باشد که کم و بیش منافع تمام اصناف را در نظر بگیرد، مثلاً در دورهٔ فرمانروایی حفصیدها مقام معینی بود به نام: «اَمینَ‌الاُمناء» که در حقیقت سخنگوی رؤسای تمام اصناف به حساب می‌آمد. مقام دیگری بود به نام «رئیس‌التجار» یا سخنگو و نمایندهٔ تمام بازرگانان ممتاز که در بازرگانیهای راههای دوردست فعالیت داشت، مقام او بیشتر از این نظر اهمیت داشت که در مواقع نیاز فرمانروا به مبالغ عمده‌ای پول آن هم با شتاب، می‌توانست آن را تأمین کند. باز هم در مواردی بالاتر از اینها افرادی بودند که می‌توانستند در مواقع بحرانی سخنگوی تمام مردم شهر باشند هرچند که شهر سازمان یکپارچه‌ای به عنوان یک حزب یا اتحادیه نداشت در مواقع بحرانی مردم شهر می‌توانستند یک پیوستگی معنوی به دست آورند و سخنگوی عالی‌مقام از جانب آنها ابراز عقیده‌ای کند، مثلاً این به هنگامی بود که یک دودمان فرمانروایی جانشین دودمان دیگر می‌شد. در این‌گونه مواقع رئیس قاضیها «قاضی‌القضاة» می‌توانست این وظیفه را به عهده گیرد، یعنی گذشته از آنکه به طور رسمی از طرف فرماندار به آن مقام رسیده بود، در واقع سردستهٔ کسانی بود که شریعت را نگهداری می‌کردند بنابراین می‌توانستند عقیدهٔ جمعی یک جامعه را بیان دارند. در پاره‌ای از

سرزمینها گاه و بیگاه شخصی به نام رئیس شهر نیز وجود داشت که سخنگوی همهٔ شهر به شمار می‌آمد ولی بروشنی آشکار نیست که او چه وظایفی داشته است.

در مورد اینکه این سخنگویان، نمایندگان و سردسته‌های گروه چگونه انتخاب می‌شدند اطلاعات اندکی در دست است و ظاهراً در جاهای مختلف نوع انتخاب متفاوت بوده است. ولی یک نکته مسلم است و آن اینکه اگر آنها هم مورد اعتماد فرمانروا نبودند و هم مورد احترام و اعتماد عامهٔ مردم، هرگز نمی‌توانستند وظایف خود را انجام دهند.

ارتباط بین فرمانروا و شهر توسط مقامات عالی‌رتبه و سخنگویان مربوطه حالتی تغییرپذیر داشته است. بعضی اوقات این رابطه دوستانه و گاهی اوقات کم و بیش خصمانه بود. یک ارتباط اساسی در زمینهٔ منافع مادی وجود داشته که همیشه به وسیلهٔ همکاریهای اقتصادی مستحکم‌تر می‌شد. افراد طبقهٔ حاکمه، یعنی افراد ممتاز آن به صورت اشتراکی در زمینه‌های مختلف سرمایه‌گذاری می‌کردند. آنها جمعاً مالک مؤسسات بزرگی شامل ساختمانهای عمومی، حمامهای عمومی، بازارها و خوان‌ها (مهمانسرا) بودند. فرمانروایان و مقامات عالی‌رتبه دست به تشکیل مؤسسات عمومی می‌زدند آن هم به میزانی زیاد و این مؤسسات را وقف می‌کردند. یک بررسی در زمینهٔ تاریخ شهرهای بزرگ در دوران ممالیک نشان داده است که از ۱۷۱ ساختمان مربوط به هدفهای مذهبی که در شهر دمشق بنا شده یا تعمیر شده بودند مخارج ده باب از آنها به وسیلهٔ شخص سلطان تأمین می‌شد، ۸۲ باب به وسیلهٔ مقامات عالی‌رتبهٔ ارتشی، ۱۱ باب به وسیلهٔ سایر مقامات، ۲۵ باب به وسیلهٔ بازرگانان و ۴۳ باب آن به وسیلهٔ علما.(۱) به همین ترتیب در یک بررسی در زمینهٔ ساختمانهای شهر اورشلیم در دوران ممالیک نشان می‌دهد که از ۸۳ ساختمان موقوفات (وقفی) دست‌کم ۳۱ باب به وسیلهٔ افسران مملوک و تعداد کمتری به وسیلهٔ مقامات کشوری، علما، و بازرگانان بنا می‌شد.(۲)

اتحاد منافع مادی و معنوی طبقهٔ حاکمه و مردم به وسیلهٔ تشریفات باشکوهی نشان داده می‌شد که تمام مردم شهر در آن شرکت می‌کردند و فرمانروا نیز خودش در جمع حضور می‌یافت. مثلاً هنگامی‌که فرمانروا بر تخت می‌نشست تشریفاتی صورت می‌گرفت به نام بیعت و این رسمی بود که از دیرباز اجرا می‌شد، به معنای آنکه فرمانروا از طرف همهٔ مردم برگزیده شده است. در دودمان حفصید تونس دو نوع از این تشریفات به انجام می‌رسید نخست آنکه سرکردگان برجستهٔ حکومت نزد فرمانروا آمده اتحاد و اطاعت خود را اعلام می‌داشتند، در

دومین نوع، فرمانروا در میان جمع مردم پایتخت ظاهر می‌شد. به یک معنا این رویارویی مردم و فرمانروا و قبول فرمانروایی وی هر روز جمعه تکرار می‌شد و این زمانی بود که در نماز جمعه به هنگام ظهر نام فرمانروا را بر زبان می‌آوردند. تشریفات دیگری هم بود که بعضی از آنها جنبهٔ مذهبی داشت و به طور سالانه اجرا می‌شد و در آن هنگام فرمانروا در میان مردم حضور می‌یافت. اِبن‌آیاس تاریخ‌نگار دوران ممالیک در قاهره می‌نویسد هر سال در روز تولد پیامبر اکرم، و هنگام به جریان انداختن آب رودخانهٔ نیل در کانالهای زراعتی، و آغاز و پایان ماه رمضان، و عزیمت کاروان حاجیان از قاهره به مکه و هنگام بازگشتشان، فرمانروا در میان مردم ظاهر می‌شد. باز هم موقعیتهای دیگری پیش می‌آمد، مثلاً هنگامی‌که سفیران خارجی به حضور فرمانروا می‌رسیدند، یا فرزند پسری برای فرمانروا به دنیا می‌آمد در چنین موقعی شهر را با پول بازرگانان و دکان‌داران چراغانی می‌کردند و امکان داشت فرمانروا به میان مردم بیاید.

چنین پیوستگی منافع که در بالا اشاره کردیم امکان داشت که قطع و شکسته شود. مثلاً ممکن بود بین طبقهٔ حاکمه اختلافی پیش بیاید، تعادل قدرت بین فرمانروا و آنان که مورد اعتماد وی بودند امکان داشت بر هم بخورد. در دودمان ممالیک وظایف عمدهٔ اداری مربوط به امور فرمانروا به وسیلهٔ سرکردگان ارتشی مملوک (غلام) اجرا می‌شد. در پاره‌ای مواردی سربازان سر از اطاعت باز می‌زدند، آرامش شهر را برهم می‌زدند و قدرت فرمانروا مورد تهدید واقع می‌شد؛ در چنین موقعیتی بود که دودمان ایوبیان در قاهره جای فاطمیون را گرفتند و به همین ترتیب مملوکها جای ایوبیان را، و پس از آن یکی از خاندان مملوک جای دیگری را گرفت. در جامعهٔ شهری سخنگویی که واسطهٔ بین مردم و فرمانروا بود خواسته‌های فرمانروا را به گوش مردم می‌رسانید، به همین ترتیب خواسته‌های مردم را نیز به گوش فرمانروا می‌رساند. مثلاً هنگامی که مالیات خیلی سنگین می‌شد یا سربازان انضباط خود را از دست می‌دادند یا قدرتمندان از نیروهای خود سوءاستفاده می‌کردند یا زمانی که کمبود خواروبار پیش می‌آمد علما نیز نقشی به عهده داشتند، آنها در این زمان می‌کوشیدند تا میزانی از فرمانروا حمایت کنند.

ناخرسندی طبقات مردم معمولاً حالت نافرمانی آشکار به خود نمی‌گرفت زیرا آنها بر اثر هرج و مرج زیان بسیار می‌دیدند. آن لحظات نادری که مردم دست به هرج و مرج می‌زدند زمانی بود که فرمانروا از یک دشمن یا یک رقیب شکست می‌خورد، و سرکردگان و بزرگان شهر به سوی رهبر و فرمانروای جدید روی می‌آوردند. در میان مردم معمولی این ناخرسندی طوری

بود که نظم زندگی آنها را برهم می‌زد. صنعتگران ممتاز و دکان‌داران به آسانی شورش نمی‌کردند مگر آنکه بشدت تحت فشار قرار گیرند،مثلاً بر اثر ظلم و ستم مقامات هیئت حاکمه، بالا رفتن قیمتها، کمبود خواروبار و مواد اولیه. در غیر این موارد آنان تن به تسلیم می‌دادند زیرا منافع‌شان ایجاب می‌کرد که همیشه نظم برقرار باشد ولی مستمندان، تودهٔ مهاجران روستایی، کارگران غیرحرفه‌ای (عَمله)، گدایان و جنایتکاران حرفه‌ای که همگی در حومه و حاشیهٔ شهر می‌زیستند بی‌درنگ واکنش نشان داده ناآرام می‌شدند.

در لحظات وحشت یا سختیهای شدید سراسر مردم شهر به دردسر و آشوب کشانده می‌شدند. گاهی اوقات واعظهای محلی آنها را تحریک کرده برضد ظلم فریاد برمی‌آوردند و خواهان نظم اسلام راستین می‌شدند، در این‌گونه مواقع سیل جمعیت به طرف بازارها (سوق) هجوم می‌آوردند، بازرگانان مغازه و دفترشان را می‌بستند و گاه بعضی از سخنگویان مردم نزد فرمانروا رفته بر ضد مقامات حکومتی دادخواهی می‌کردند، و به همین ترتیب بر ضد بازرگانانی که مظنون به احتکار و کاهش مصنوعی خواروبار بودند. در چنین مواقعی امکان داشت فرمانروا تعدیلی در سیاست خود به وجود آرد و تعدادی از تقاضاهای مردم را برآورده سازد؛ مقامات حکومتی ممکن بود از کار برکنار و یا حتی اعدام شوند، انبارهای غلهٔ بازرگانان به روی مردم باز می‌شد. آن گاه بود که بازارها بار دیگر گشوده می‌شد و شورش فرومی‌نشست ولی عامهٔ مردم شهری موقتاً کنترل می‌شدند و فعالیتشان تحت مهار در می‌آمد. اینان در انتظار یک نظم و انضباط اسلامی راستین بودند.

مهار نواحی روستایی

فرمانروا و شهرنشینان (یا لااقل افراد زبده در میان آنان) علاقهٔ مشترکی داشتند به مهار نواحی روستایی و حصول اطمینان از اینکه مازاد تولیدات روستایی ـ جز نیازهای خودشان ـ به شهر آورده شود و به مطلوب‌ترین شیوهٔ ممکن در دسترس شهرنشینان قرار گیرد. فرمانروا به این محصولات نیاز داشت، یا به خود محصولات یا تبدیل شدن آن به پول تا بتواند دربار، مقامات دولتی، و ارتش را با آن اداره کند؛ او در عین حال به این نیاز داشت که نواحی روستایی کاملاً تحت کنترل او درآیند، تا از حملات احتمالی دشمنان جلوگیری کنند و نیز از فرآیندهایی که

درون روستا ممکن بود دودمان او را به خطر اندازد پیشگیری نماید. مردم شهری نیز به محصولات روستایی برای تغذیهٔ خود و به دست آوردن مواد خام برای تولید کالاهای گوناگون نیازمند بودند. طبقهٔ حاکمه بر نواحی روستایی و خود روستانشینان نظر دیگری داشت و آنها را به عنوان خطرات احتمالی می‌نگریست، زیرا آنان خارج از تمدن شهرنشینی و اصول شریعت بودند و امکان داشت این هر دو را تهدید کنند. بدین قرار بود که یک نویسندهٔ مصری در قرن شانزدهم م. به نام: اَلشَعرانی (۱۵۶۵ م.) در جایی چنین نوشت: «... سپاس پروردگار را و نیز برکت پیامبراکرم را که من از روستا به شهر قاهره هجرت کردم...از ناحیهٔ زحمت و دردسر و نادانی به شهر ملایمت و نرمش و دانش.»(۳)

در دوران کهن و پیش از فرا رسیدن عصر نوین امروزی مرز کشورها مانند امروز دقیق و مشخص و واضح نبودند؛ در آن زمان قدرت یک دودمان فرمانروا در سرزمینی معین به حالت یکسان و یکنواخت نمی‌توانست عمل کند، بلکه این قدرت بسان چراغی که نور آن از نواحی شهری به اطراف پراکنده می‌شد و به همان میزان که فاصله زیادتر می‌شد و یا موانع طبیعی یا انسانی در سر راه به وجود می‌آمدند ضعیف‌تر می‌گردید، حاکم نیز قاطعیت خود را به همان میزان از دست می‌داد. در مساحت بزرگی که این قدرت ساطع می‌شد سه ناحیه وجود داشت که در هر کدام از آنها ماهیت و میزان کنترل مرکزی متفاوت بود. پیش از همه نواحی صحرایی یا کوهستانی کمتر حاصلخیز، دور از دسترس که سرپرستی و رسیدگی به آنها ارزش این کار را نمی‌داشت؛ فرمانروا فقط به همین راضی بود که از راههای بازرگانی حفاظت و حمایت کند و مانع بروز شورش گردد. رؤسای قبایل محلی در این نواحی قابل کنترل نبودند، آنها مازاد محصولات خود را عرضه نمی‌داشتند یا اگر هم می‌داشتند شرایط بسیار نامساعدی تعیین می‌کردند. امکان داشت آنها نوعی رابطهٔ اقتصادی با شهر داشته باشند مثلاً محصولات خود را بفروشند تا بتوانند اجناسی را که خود نمی‌توانستند تولید کنند خریداری نمایند و در این‌گونه نواحی فرمانروا می‌توانست نفوذ خود را از راه قدرت سیاسی تأمین کند، مثلاً یکی از رؤسای قبایل را بر ضد رئیس قبیلهٔ دیگر بشوراند یا آنکه یکی از اعضای خانوادهٔ رئیس را بر دیگران ترجیح دهد. ولی در پاره‌ای موارد فرمانروا نوع دیگری از نفوذ خود را به کار می‌برد، و آن نفوذ مذهبی بود به خصوص زمانی که فرمانروا وارث نوعی حیثیت مذهبی بود (مثلاً از اولاد پیامبراکرم). در یمن دودمان زیدی‌ها به صورت امام فرمانروایی را به دست گرفتند، در عمان نیز

عبادی‌ها به صورت امام فرمانروا شدند. فرمانروایان مراکش از قرن شانزدهم م. به بعد، مدعی بودند که شریف هستند یعنی از فرزندان پیامبراکرم.

ناحیهٔ دیگری هم وجود داشت که کوهستانی بود، در این نواحی فرمانروا قادر بود به میزان بیشتری قدرتنمایی کند، این نواحی به شهر یا راههای بازرگانی نزدیک بودند و ساکنانش تولیدات بیشتری عرضه می‌داشتند. در این‌گونه نواحی فرمانروا قدرت خود را از راه نفوذ بر رؤسای محلی قبایل اعمال می‌کرد. فرمانروا، به این رؤسای قبایل منصب و مقام دولتی اعطا می‌نمود، آنها هم در عوض سالانه یا چند وقت یک بار مالیات می‌پرداختند یا کمک مالی می‌کردند، چنانچه مالیاتها بموقع پرداخت نمی‌شد، فرمانروا با فرستادن هیئتی از ارتشیان آنها را مجبور به این کار می‌کرد و یا آنکه منصب و مقام اعطایی را از رئیس طایفه بازپس گرفته به دیگران می‌داد.

خطی که این دو ناحیه را از یکدیگر جدا و مشخص می‌ساخت مرز ثابتی نبود. وضع این مرز متغیر و ارتباط زیادی با قدرت فرمانروا داشت، از طرفی ارتباط با تغییر وضع زمین داشت مثلاً تبدیل زمین کشاورزی به مراتع دامداری. اداره و کنترل آن نواحی که روستانشینان ثابتی داشت آسانتر از ادارهٔ نواحی گله‌داری و چادرنشینی بود. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد از قرن دهم و یازدهم م. به بعد، آن نواحی نوع اول که اشاره کردیم، به بهای از دست رفتن نواحی دوم، بزرگتر و آبادتر شدند. طوایف چادرنشین قبیله‌ای در مصر علیا، که از شهر قاهره قابل کنترول بودند (به نام عَرَب الطَّعنْ، یا عربهای مطیع)، در دوران ممالیک جای خود را به چادرنشینان حَوارا دادند، اینها دامدارانی بود از تبار بربرها، که ادارهٔ قسمت عمدهٔ آن نواحی را تا قرن نوزدهم م. در دست داشتند. به همین ترتیب در مغرب نیز وضعیت اقتصادی ـ اجتماعی مدغم و پیچیده‌ای که بعدها به هجوم طایفه بنی‌هلال انجامید منجر به سست شدن و کاهش قدرت فرمانروایان شهری گردید، که این کاهش قدرت تا قرنها ادامه یافت.

باید در نظر داشت که ناحیهٔ سومی هم وجود داشت و آن ناحیه‌ای بود با دشتهای باز و دره‌های پر آب (رودخانه‌ای) که محصول آن گندم، برنج و خرما بود، در عین حال دارای باغهای میوهٔ پرمحصولی بود که میوه و سبزی شهرها را تأمین می‌نمود. در این‌گونه نواحی فرمانروا و شهرنشینان که پیوستگی محکمی با یکدیگر داشتند با قدرت بیشتری مراقب اوضاع بودند و ناحیه را تحت کنترل خود می‌گرفتند، مخصوصاً اگر این ناحیهٔ پرحاصل نیازمند یک نظام آبیاری

دقیق بود. در این نواحی پاسگاههای ارتشی دایمی با نظارت گاه‌وبیگاه ارتش امنیت را برقرار کرده مانع از دخالت رؤسای محلی در اوضاع می‌شدند.

در این ناحیهٔ روستانشین وابسته به شهر، معاملات و تبادلات اقتصادی به سود شهرنشینان بود. این سود در درجهٔ اول به صورت مالیات به نظام حکومتی پرداخت می‌شد. به طور کلی می‌توان چنین در نظر گرفت که در سراسر سرزمینهای اسلامی وضع کم و بیش به همین منوال بوده است. فرمانروا سه نوع مالیات اخذ می‌کرد: مالیات یا جزیه از جانب جامعه‌های غیرمسلمان، مالیاتهای گوناگون بر بازرگانی شهری و تولیدات صنعتی و بالاخره مالیات بر محصولات زمین. مالیات در نواحی کشاورزی که محصولاتی می‌دادند امکان داشت که از روی مساحت زمینها تخمین زده شوند و این نوع مالیات در پاره‌ای کشورها در زمانهای مختلف تغییر می‌کرد (مثلاً در مصر که تخمین اشاره‌شده در هر فصلی متفاوت بود و این از دوران کهن معمول بود) یا اینکه مالیات را از روی میزان تولید اخذ می‌کردند. مالیات بر غلات یا سایر محصولاتی که امکان ذخیره شدن داشتند، بستگی به نوع محصول داشت مثلاً مالیات میوه‌ها که فاسدشدنی بودند به پول نقد دریافت می‌شدند. به همین ترتیب مالیات بر مراتع ـ البته در جایی که حکومت قدرت اخذ مالیات را داشت ـ یا از روی مساحت زمین یا از روی میزان و تعداد دامها اخذ می‌شد.

از دوران دودمان آل بویه در قرن دهم م. نوعی سیستم اخذ مالیات در بعضی کشورها مرسوم شد که اقطاع نامیده می‌شد. این مالیات روستایی به یک خانوار بزرگ و یا به یک مقام عالی رتبهٔ دولتی به عنوان حقوق ماهانه پرداخت می‌شد. مثلاً تعدادی از مقامات دولتی اجازه داشتند به جای گرفتن حقوق، مالیات یک روستا را برای خود بردارند. یا اینکه فرماندار یک ایالت می‌توانست به جای گرفتن حقوق و هزینه‌های اداری مالیات تمام آن ایالت را دریافت کند. یا آنکه مالیات یک قطعه زمین معین به یکی از فرماندهان ارتش واگذار می‌شد که به عنوان حقوق خود و هزینهٔ تجهیزات سربازانش دریافت دارد. این نوع آخر اهمیت زیادی داشت و در بسیاری از سرزمینها معمول شد، مثلاً سلجوقیان در ایران و عراق این نوع اخذ مالیات را معمول داشتند، سپس این شیوه به سوی غرب رفت و ایوبیان از آن استفاده کردند و پس از آنها مورد استفاده ممالیک قرار گرفت. در مغرب نیز سیستمی شبیه همین شیوه رایج شد. اداره و بهره‌برداری یک قطعه زمین به رئیس یکی از قبایل واگذار می‌شد، در عوض این رئیس قبیله افرادی را برای

خدمت نظام وظیفه نزد فرمانروا می‌فرستاد یعنی افراد قبیله تبدیل به سپاهیان فرمانروا می‌شدند و این سپاهیان را جیش می‌نامیدند.

کمتر اتفاق می‌افتاد که فرمانروایی بتواند به طور دائم یک نوع مالیات را اخذ کند یا بتواند به طور دائم ادارهٔ زمینی را به جای دریافت حقوق به مقامی واگذار نماید. برای محدود کردن همان شیوهٔ اقطاع تمهیدات گوناگونی به‌کار می‌بردند، در دوران مملوکهای مصری، که اطلاعات ما در آن زمینه کامل است، فقط نیمی از زمین به اقطاع واگذار می‌شد، نیم دیگر برای خود فرمانروا حفظ می‌گردید. آن نیمی که به اقطاع واگذار می‌شد یا به یکی از مملوکهای (غلام) فرمانروا واگذار می‌گردید یا به یک مقام عالی رتبهٔ نظامی، و آنها اجازه داشتند مقداری از مالیات را برای حقوق خود بردارند و بقیه را صرف تجهیزات ده یا چهل یا صد سرباز سوار نمایند که جزء ارتش فرمانروا بودند. شخصی که از این امتیاز برخوردار شده بود خودش با زمین اقطاع مورد بحث تماسی نداشت. اگر بیش از یک اقطاع به او داده بودند این زمینها با یکدیگر ارتباطی نداشتند. بعد هم خود شخص مالیات مربوطه را اخذ نمی‌کرد بلکه این کار را به مأموران فرمانروا واگذار می‌کرد و این شیوه تا اواخر دوران ممالیک برقرار بود، ضمناً اقطاع به فرزندان او منتقل نمی‌شد. درکشورهای دیگر یا در مواقع دیگر شخص صاحب اقطاع کمتر می‌توانست زمین را تحت کنترل خود درآورد و مسئلهٔ اخذ مالیات در این مورد مربوط می‌شد به قدرت شخص که بتواند بخوبی بر محصول زمین نظارت کند و بر روستاییان حاکمیت داشته باشد.

اخذ مالیات اندک‌اندک به این شیوه مبدل شد که کنترل و ادارهٔ امور روستایی به وسیلهٔ فرمانروا به افرادی معین از شهرنشینان که می‌توانستند مالیات را اخذ کنند و مازاد آن را برای خود بردارند ارجاع گردید. از جهتی می‌توان آنها را مالک (زمین) فرض کرد ولی به شرط آنکه این واژه با مالک حقیقی زمین اشتباه نشود، این افراد فقط می‌توانستند بر مازاد محصولات کشاورزی سرپرستی کرده و آن را کنترل نمایند و در صورت لزوم برای اجرای این کار از قدرت نظامی فرمانروا استفاده نمایند. آنها که در وضعیت یادشدهٔ بالا بودند یعنی اقطاع به آنها اهدا شده بود، بهترین و بزرگترین بخش مالیات یا مازاد محصول را دریافت می‌داشتند، ولی دیگران نیز سهمی داشتند مثلاً مقامات دولتی که در اخذ مالیات نقشی بر عهده داشتند، یا بازرگانان که برای تولید محصول سرمایه‌گذاری می‌کردند یا در مورد مالیات پیش‌پرداخت می‌نمودند و بالاخره علما که اوقاف را اداره می‌نمودند.

از آنجا که مدارک مستندی در دست نیست، جای آن دارد که چنین تصور کنیم قراردادهای کشاورزی و معاملات مربوط به آن به وسیلهٔ شریعت طرح و تنظیم می‌شده و این طرح و مقرارات شریعت در تمام سرزمینها گسترش داشته است. بویژه یکی از آنها که ظاهراً فرمولی به نام مزارعة به معنای با هم زراعت کردن بود در تمام دوران اجرا می‌شد که در حقیقت موافقتنامه‌ای بود بین مالک و کشاورز در مورد یک قطعه زمین؛ آنها فرآوردهٔ حاصله را بین خود تقسیم می‌کردند و این تقسیم بستگی داشت به میزان کمک آنها به یکدیگر. مثلاً اگر مالک بذر لازم و همچنین چارپایان و سایر تجهیزات را در اختیار کشاورز قرار می‌داد، در آن صورت مالک $\frac{۴}{۵}$ محصول و تولید را برداشت می‌کرد و در برابر فعالیت کشاورز $\frac{۱}{۵}$ محصول را به وی می‌داد. در قانون، چنین موافقت‌نامه‌ای فقط برای مدت محدودی قابل اجرا بود، ولی عملاً می‌بایستی چنین موافقت‌نامه‌ای برای همیشه ادامه داشته باشد. تغییرات بسیاری در این موافقت‌نامه‌ها پیش می‌آمد و عوامل گوناگونی در آنها اثر داشت، مثلاً عرضه داشتن زمین، میزان کار کشاورز، قدرت و نفوذ نسبی طرفین، همهٔ اینها در اجرای موافقت‌نامهٔ اشاره‌شده تأثیر داشت. مثلاً در موارد افراطی گاه اتفاق می‌افتاد که کشاورز نگون‌بخت برای همیشه مقداری به مالک مقروض بود و چون توانایی نداشته بدهی خود را بپردازد و از سوی دیگر قدرت مالک بر وی می‌چربید و او نمی‌توانست زمین دیگری پیدا کند درنتیجه همیشه در آن قطعه زمین اسیر می‌شد.

ساختار قدرت سیاسی

بین فرمانروا و نواحی روستایی دوردست ـ نواحی کوهستانی، استپها و صحراها ـ روابط کمرنگ و غیرمستقیم بود و نمی‌توان برای آن ارزش اخلاقی قائل شد، مثلاً قدرت و نیروی فرمانروا در صورتی به رسمیت شناخته می‌شد که به روستاییان زیاد نزدیک نشود؛ کوه‌نشینان و استپ‌نشینان برای ارتش فرمانروا، سرباز آماده می‌کردند، امکان هم داشت که همین سربازان را برای مبارزه با وی و براندازی نظام حکومتش به کار برند. بین فرمانروا و رعایای غیرمسلمان او نیز رابطهٔ محکمی از نظر معنوی و اخلاقی وجود نداشت. حتی زمانی که این رابطه حالتی مسالمت‌آمیز و ثابت داشت باز هم در جامعه چنین احساس می‌شد که یهودیان و مسیحیان با

آنها فاصله دارند؛ آنها قادر نبودند از روی ایمان و با در نظر داشتن هدف از فرمانروا پشتیبانی کنند. ولی ساکنان مسلمان شهرها در وضع دیگری بودند. فرمانروا و مقامات زیردستش به طور مستقیم و مداوم نحوهٔ زندگی آنان را زیر نظر داشتند، از آنها مالیات می‌گرفتند، نظم را برقرار می‌کردند، عدالت اجرا می‌کردند، مختصر آنکه بدون اعمال قدرت آنها صنعت و تجارت نمی‌توانست به شکوفایی برسد و نیز سنت قانون و تحصیل علم نیز نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند. در چنین موقعیتهایی این یک امر طبیعی بود که علما که حیات معنوی اسلام را محافظت می‌کردند، حق داشتند نظر دهند فرمانروای قانونی و شرعی چه کسی می‌تواند باشد، و تا چه حدی می‌توان از وی فرمانبرداری کرد؛ از سوی دیگر فرمانروا نیز به نوبهٔ خود حق داشت یا با اتکاء به حقوق خود یا توسل به قدرت از آنها اطاعت بخواهد.

انواع و اقسام بستگی و رابطه بین فرمانروا و افراد یا گروههای به خصوصی وجود داشت، این روابط از راه ابراز سوگند وفاداری به فرمانروا در برابر نان و نمکی که از خوان او خورده است، و یا وفاداری و فداکاری برای فرمانروا به امید حصول آینده‌ای بهتر و وضعی مطلوب شکل می‌گرفت. گذشته از همهٔ اینها مقاماتی وجود داشت که در نظر اقشاری از مردم یا تمامی جامعه به علت مفاهیم و مسائل معنوی به طور شرعی و قانونی مورد احترام و اطاعت می‌بودند.

این مسئله که چه کسی حق فرمانروا شدن را دارد در قرن اول تاریخ اسلام به شیوه‌ای جدی مورد بحث واقع شده است. مثلاً جامعهٔ مسلمانان از خود می‌پرسیدند چه کسی جانشین بر حق و قانونی پیامبراکرم است و باید رئیس جامعهٔ مسلمانان باشد؟ این شخص چه کسی خواهد بود، خلیفه یا امام؟ چگونه او را باید انتخاب کرد حوزهٔ قدرت و عمل او تا چه حد است؟ آیا بدون قید و شرط باید از او اطاعت کرد؟ آیا شرعاً اجازه هست که در برابر او ایستادگی نمود؟ یا او را برکنار کرد؟ اگر فرمانروایی غیرمتقی و ناپرهیزگار باشد چه می‌توان کرد؟ فرقهٔ عبادی‌ها و نیز شیعیان هر کدام به این سؤال‌ها پاسخهایی دادند. علمای سنّی اندک‌اندک در برابر این پرسشها به این نتیجه رسیدند که خلیفه باید رئیس جامعه باشد و چنین کسی در زمینهٔ تفسیر ایمان و دین معصوم و لغزش‌ناپذیر نیست ؛ و این علما هستند که محافظ ایمان و شریعت می‌باشند و بنابراین به بیانی می‌توان آنها را وارث پیامبراکرم دانست. این علما امکان غیرمتقی بودن یک خلیفه را پذیرفته بودند و اظهار داشتند که وظیفهٔ مؤمنان است که در برابر وی مقاومت کرده او را کنار نهند؛ همین مسئله بهانه‌ای شد در دست حامیان و طرفداران خاندان عباسی که طغیان خود

را بر ضد بنی‌امیه توجیه و تفسیر کنند، زیرا عقیده داشتند که بنی‌امیه قدرت خود را در راه نادرست به‌کار برده و دودمان خود را تبدیل به دربار شاهان غیرمذهبی (دنیوی) کرده‌اند.

این جرو بحث انتخاب خلیفه تا قرن چهارم اسلامی (قرن دهم میلادی) ادامه یافت و در آن زمان بود که فرمول کاملی برای گزینش خلیفه طرح و تدوین شد. بر اثر تغییر شرایط و موقعیتها که مقام خلفای عباسی را تهدید می‌کرد یک تئوری تازه پیدا شد که از تئوری قبلی دفاع می‌کرد. باید در نظر داشت که تهدید یادشده از جانب دو ناحیهٔ مختلف بود. اول پیدایش خلفای فاطمیون در قاهره، دوم احیا یا بازگشت خلافت بنی‌امیه در اندلس (اسپانیا)، در این زمان نه تنها این پرسش مطرح می‌شد که خلیفهٔ قانونی کیست بلکه پرسش دیگری هم پیش می‌آمد و آن اینکه آیا می‌توان بیش از یک خلیفه برای امت مسلمان خلیفهٔ دیگری نیز تعیین کرد؟ در حوزهٔ قلمرو عباسیان فرمانداران محلی کم و بیش مستقل شده بودند. حتی در بغداد که پایتخت به شمار می‌آمد یک سازمان و دودمان نظامی به نام آل‌بویه بر خزانه‌داری خلیفه دست‌اندازی کرده و آن را تحت کنترل خویش درآورده بود و با قدرت تمام فرمانهایی از جانب خلیفه و به نام او صادر می‌کرد، حتی در بعضی اوقات همین آل‌بویه ادعای قدرت مستقل می‌کردند، اینان قصد داشتند به میل و ارادهٔ خود عنوان باستانی و کهن ایرانی یعنی شاهنشاه را برای خود برگزینند.

در همین دوران بود که تئوری مشهور و استوار خلیفه‌گری نوشته شد و این توسط الماوردی (وفات: ۱۰۵۸ م.) بود. وی چنین نوشت: «خلیفه‌گری مسئله‌ای دنیوی نیست بلکه در قرآن مجید وضع آن تشریح شده است بدین قرار: ای مؤمنان خداوند را اطاعت کنید و پیامبر او را نیز اطاعت کنید و مقاماتی را که بر شما گمارده‌اند اطاعت کنید. [اطیعُوالله، وَاَطیعُو الرَسولْ وَ اوُلُو الاَمْرِ مِنکُمْ]»(۴) و بنابراین کسی که بر شما گمارده شده است از سوی خداوند تعیین گردیده است. منظور او از تدوین چنین فرمولی تحکیم جامعه و اداره کردن امور آن براساس مذهب راستین بود. خلیفه باید دانش مذهبی داشته باشد، عادل باشد و شجاع. خلیفه باید به طایفهٔ قریش تعلق داشته باشد طایفه‌ای که پیامبر از آن بود، و بالاخره در هر زمانی فقط یک خلیفه باید موجود باشد. خلیفه می‌تواند قدرت خود را برای یک هدف محدود یا نامحدود اعمال کند، یا در یک ایالت یا در سراسر امپراتوری. وزیر یا امیری که قدرت به آنها تفویض می‌شود باید فرمانروایی خلیفه را به رسمیت بشناسند و قدرت او را در حد و مرز شریعت اجرا کنند، چنین فرمولی جمع‌آوری نیروی متفرق‌شده را امکان‌پذیر ساخت و آنان را با قدرت خلیفه آشتی داد،

در نتیجه خلیفه توانست قدرتها را از دودمانهای دیگر باز پس گیرد.

تا پایان دوران خلافت در بغداد چنین تعادلی بین حاکمیت و قدرت به شکلهای مختلف حفظ شد. علما پذیرفتند که سلطان یعنی صاحب قدرت نظامی و حق این را دارد که از قدرت خویش استفاده کند مشروط بر آنکه به خلیفه وفادار بماند و اعمال قدرتش مطابق با مذهب راستین باشد. با همهٔ این احوال تعادل یادشده تعادل ثابت و پایداری نبود. خلیفه هنوز هم قدرتی بازمانده در اختیار داشت که درون پایتخت و اطراف آن اعمال می‌کرد و همواره می‌کوشید آن را افزایش دهد، این مسئله بخصوص در دوران خلافت الناصر (۱۱۸۰ ـ ۱۲۲۵ م.) به آشکارا مشاهده شد؛ از سوی دیگر یک سلطان قدرتمند می‌کوشید استقلال و نیروی خود را گسترش دهد، گذشته از این دو منبع نیرو منبع قدرت سومی هم وجود داشت که از آن علما بود، کسانی که مدعی بودند تعیین و تشریح مذهب راستین حق آنهاست. برای تعیین ارتباط این قدرتها غزالی (۱۰۵۸ ـ ۱۱۱۱ م.) فرمول دیگری تدوین کرد. وی گفت قدرت اصلی از آن خلیفه است ولی اعمال و اجرای این قدرت باید بین بیش از یک نفر تقسیم گردد. خلافت (یا به قول آن تئوریسین‌ها: امامت) شامل سه عنصر بود: اول جانشینی قانونی پیامبراکرم، دوم ادارهٔ امور دنیوی، سوم ادارهٔ امور شرعی و مذهبی. غزالی اظهار می‌داشت که به طور مطلوب هر سهٔ این جنبه‌ها باید در یک شخص جمع شود، ولی در موارد ضروری می‌توان آنها را از هم مجزا کرد. خلیفه جانشین پیامبراکرم بود (نسل بعد از نسل)، سلطان فرماندهٔ ارتش و صاحب قدرت بود و امور دولتی را به اجرا می‌گذاشت، و بالاخره علما به امور مذهبی می‌پرداختند.

در مواقعی این رابطهٔ سه‌گانه تبدیل به رابطه‌ای دوگانه می‌شد. هنگامی‌که در سال ۱۲۵۸ م. مغولها بغداد را تسخیر کردند خلافت بغداد به پایان عمر خود رسید و خلافت عباسیان که به وسیلهٔ سلطانهای مملوک در قاهره حفظ و نگهداری شده بود از جانب دیگران شناخته نشد. هرچند خاطره و یاد خلافت در کتابهای قانون باقی ماند و در خاطره‌ها به عنوان حکومت مطلوب اسلامی از آن یاد می‌شد و باز هم هرچند دودمان‌ها به حفظ و انتخاب این عنوان ادامه می‌دادند ولی برای قانون‌دانان و قانون‌نویسان مذهبی تنها وظیفهٔ باقیمانده این بود که روابط بین فرمانروا که شمشیر در دست داشت و علما که مذهب راستین را نگهداری می‌کردند و مدعی بودند که از جانب امت سخن می‌گویند، تعیین نمایند. گفتار کهنی از دوران باستان یعنی زمان ساسانیان وجود داشت و غالباً در میان مردم تکرار می‌گردید و آن چنین بود: « مذهب و پادشاهی

برادر یکدیگرند و هیچ یک بدون دیگری نخواهد توانست ادامه یابد.»[۵] به طور کلی باور عمومی بر این بود که قدرت از راه شمشیر به دست می‌آید و پس از آن از راه اجرای تشریفاتی به نام بیعت و امکان داشت چنین قدرتی شرعی و قانونی تلقی شود و اگر شریعت حفظ می‌شد ساختار زندگی پرهیزکارانه و متمدن ادامه می‌یافت. فرمانروا می‌بایستی دادگاههای عدالت برپا دارد و علما را حرمت دارد و در فرمانروایی با آنان مشورت نماید. در حوزه و محدودهٔ شریعت او می‌تواند کشورداری کند، قانون و مقررات وضع نماید، تصمیم بگیرد و در مواردی که سعادت جامعه ایجاب می‌کند مجرمان را گوشمالی دهد. علما نیز به نوبهٔ خود باید همبستگی و اطاعت خود را به یک سلطان عادل نشان دهند و این مسئله از راه ذکر نام وی در نماز جمعه میسر خواهد بود.

ابن‌تیمیه (۱۲۶۳ ـ ۱۳۲۸ م.) یکی از پیشروان قانون‌نویسی مذهبی در دوران ممالیک نظر خود را به شیوهٔ دیگری بیان داشت. به باور وی اتحاد امت (یعنی اتحادی از اعتقاد به خداوند و قبول رسالت پیامبراکرم) به معنای اتحاد سیاسی نیست. در میان امت یک مقام نیرومندی باید وجود داشته باشد که عدالت را حفظ کند و حدودی برای فعالیت افراد معین نماید ولی همین کار می‌تواند به وسیلهٔ نه یک نفر بلکه چند فرمانروا اجرا شود؛ حال این فرمانروایان یا فرمانروا قدرت خود را چگونه به دست آورده اهمیتش کمتر از آن است که چگونه این قدرت را به کار می‌برد. اعمال قدرت در حقیقت نوعی وظیفهٔ مذهبی بود، فرمانروا باید کشورداری را در حوزه و حدود شریعت انجام دهد، و این فرمانروایی باید با همکاری علما باشد. این رابطهٔ فرمانروایان و علما در عین حال نشانگر آن است که فرمانروا باید به منافع شهرنشینان مسلمان احترام گذارد. در کشورهای شرق ناحیهٔ مغرب، جایی که از قرن دهم م. به بعد اکثر فرمانروایان از تبار ترک یا بیگانه بودند شرط دیگری نیز بر این فرمول اضافه شد و آن این بود: جمعیت محلی عرب‌زبان باید در فرآیند حکومت و فرمانروایی سهمی داشته باشند.

حتی اگر فرمانروا عادل و پرهیزگار هم نباشد، می‌بایستی از وی اطاعت نمود، زیرا هر نوع نظم که وجود داشته باشد باز بهتر از آشوب و بی‌نظمی است. غزالی در این مورد چنین گفت: «ظلم و ستم یک سلطان برای مدت یکصد سال زیانش کمتر از یک سال ظلم و ستم رعایای وی بر یکدیگر است.»[۶] شورش و طغیان هنگامی جایز شمرده می‌شد که یک فرمانروا به آشکارا بر ضد فرامین خداوند و رسول وی گام بردارد. البته این بدان معنا نبود که نظر علما نسبت به یک

فرمانروای ستمگر همان نظری باشد که نسبت به یک فرمانروای عادل دارد.

یک سنت نیرومند در میان علما (هم سنّی و هم شیعه) آن بود که این گروه (علما) می‌بایستی فاصلهٔ خود را با فرمانروایان دنیا حفظ کنند و از آنها دور باشند. غزالی همچنین به نقل حدیثی می‌پردازد بدین‌سان: «در جهنم یک دره‌ای است مخصوص علما البته آن دسته از علما که به دیدار پادشاهان می‌روند.» یک عالم پرهیزکار به دیدار یک شاهزاده یا مقام دولتی ظالم نمی‌رود. چنین عالمی می‌تواند یک فرمانروای عادل را ملاقات کند ولی بدون تشریفات و هنگامی‌که مشاهده کرد وی عمل خلافی انجام می‌دهد باید او را سرزنش نماید؛ اگر او از قدرت فرمانروا بیم داشت بهتر است سکوت اختیار کند ولی بهترین کار آن است که اصلاً به دیدار فرمانروا نرود. اگر شاهزاده‌ای به دیدار این عالم آمد هم باید دیدار او را پس دهد و هم او را در زمینهٔ پرهیزکاری اندرز دهد. اما با همهٔ اینها بهترین کار دوری جستن از فرمانرواست (عده‌ای دیگر از علما اظهار داشته‌اند که آنها وظیفه دارند در هر کار مشروع و مجازی که از فرمانروا سر می‌زند از وی حمایت نمایند حتی اگر ستمگر و ظالم باشد.)

همراه با چنین عقایدی که به وسیلهٔ کارشناسان و فقیهان مذهبی ابزار شده، عقاید دیگری نیز از سنتهای آزاداندیشان عرضه شده است و همهٔ آنها با هم یکی شدند و از این راه فرهنگ دنیای اسلام تکامل یافت. در قرن دهم م. فیلسوف معروف فارابی معیارهای حکومتی را تشریح نمود. این تشریحات در کتاب او به نام اَلمَدینَةُ الفاضِله یا سرزمین ایدآلی و آرمانی به تفصیل ذکر شده‌اند. به باور وی بهترین کشور آن است که به وسیلهٔ شخصی فرمانروایی گردد که هم فیلسوف باشد و هم یک پیام‌آور، وی باید پیوسته در تماس با دو منبع معنوی باشد یکی هوش و ذکاوت خودش و دیگری باهوش و ذکاوت مطلق یعنی چیزی که از آن ذات باری است. در غیاب چنین فرمانروایی باز هم کشور می‌تواند به صورت پرهیزکارانه‌ای اداره شود به‌شرطی که از جانب جمعی از افراد که واجد شرایط فوق باشند رهبری و فرمانروایی گردد یا لااقل به وسیلهٔ فرمانروایانی که پیرو قانون هستند و قوانینی را که بنیانگذار اولیه ارائه کرده است تفسیر نمایند (این بنیانگذار اولیه باز می‌گردد به دوران خلفای اولیه). در طرف مقابل یعنی در دورترین حالت این وضع کشورهایی هستند که فرمانروایان آنها از دانش و نیکویی و خرد بی‌بهره‌اند، جوامع اینها معنویات مشترکی ندارند و از راه زور و قدرت با یکدیگر ترکیب شده‌اند، امکان هم دارد بجز زور و قدرت عوامل دیگری مانند زبان یا منافع مشترک آنها را به هم پیوسته باشد.

مسائل یادشده تحت نفوذ تئوریهای دیگری نیز قرار می‌گرفتند، تئوریهایی که بیشترین نفوذ را بر وظایف فرمانروایان و دیگران داشتند، اصل و اساسشان از ایران باستان و نظام پادشاهی آنجا بود. این تئوریها غالباً به شیوهٔ جالبی به تصویر کشیده می‌شدند: «جهان باغی است سرسبز و خرم، نرده و حفاظ آن یک فرمانروا یا یک دودمان شاهی است، فرمانروا به وسیلهٔ سربازان حمایت و محافظت می‌شود، سربازان را با پول باید نگه داشت، این پول از رعایا حاصل می‌شود، رعایا به وسیلهٔ عدل و انصاف حمایت و محافظت می‌شوند، این نظام عدل و انصاف را هم فرمانروا محافظت می‌نماید.» اگر بخواهیم این جریان را با فرمول دیگری بیان کنیم باید چنین بگوییم، دنیای انسانها شامل نظامهای متفاوت است که هر یک به دنبال فعالیت و منافع خویش است. بدین‌ترتیب آنها باید به صورتی موزون و هماهنگ در کنار هم زیست کنند و آنچه را باید تقدیم اجتماع نمایند با کمک هم عرضه دارند، در این میان یک قدرت تنظیم‌کننده مورد نیاز است، و به همین جهت نظام پادشاهی به وجود می‌آید، این یک نظام انسانی طبیعی است که به وسیلهٔ خداوند حفظ و نگهداری می‌شود.»(۷) در هر دوران و هر زمان خداوند (خجسته باد نامش) از نژاد بشری فردی را برمی‌گزیند، فردی را که به وی خرد و صفات شاهی عطا فرموده است، مأمور می‌کند تا مصالح جهان و سعادت رعایای خداوند را تأمین نماید: «چنین فرمانروایی برای اجرای چنان وظایفی پیش از هر چیز نیازمند خرد و عدالت است. چنانچه وی فاقد این صفات باشد یا حتی فاقد نیروی نگهداری این صفات، لاجرم فساد، اغتشاش و بی‌نظمی پدید خواهد آمد...نظم پادشاهی مطلقاً از میان می‌رود، شمشیرها برافراشته می‌شوند و به هم درمی‌افتند و آن کس که نیرومندتر است هر چه بخواهد انجام خواهد داد.»(۸)

برای اجرای آنچه خداوند از فرمانروا خواسته، وی باید خارج از نظام جامعه باشد. فرمانروا از جانب مردم اجتماع انتخاب نشده است ـ منظور آن است که مقام فرمانروا به صورت موروثی به وی تفویض شده است ـ و به همین نحو در برابر آنها نیز مسئولیتی ندارد، او (فرمانروا) فقط در برابر وجدان خویش و روز رستاخیز مسئول است، وی در برابر خداوند مسئول است، به خداوندی که باید حساب انجام وظیفه‌اش را بازپس دهد. باید یک مرز مشخص میان آنان که فرمانروایی می‌کنند و آنان که تحت فرمان هستند به وجود آید؛ پادشاه و مقامات زیردستش می‌بایستی از منافعی که سازماندهی و تنظیم می‌کنند، به دور باشند.

در طی تاریخ اسلام یک سلسله نوشتارهایی از همین‌گونه تدوین گردید که دستورات و

اندیشه‌هایی را در زمینهٔ یادشده تشریح می‌کرد. شبیه نوشته‌های فقها، که نظر و منافع و علاقمندی علماء و طبقات تابعهٔ آنها را تشریح می‌نمود. نوع دوم این نوشتارها که در بالا یاد شد، نظر و منافع و علاقه‌مندی کسانی را که به منابع قدرت و فرمانروایی نزدیک بودند تشریح می‌کرد، یعنی طبقهٔ مسئول تشریفات، دیوان‌سالارها که به دودمانهای حکومتی خدمت می‌کردند و در عین حال سنت خدماتی خود را نیز حفظ می‌نمودند. مشهورترین این‌گونه نوشتارها کتاب سیاست‌نامهٔ خواجه نظام الملک (۱۰۱۸ ـ ۱۰۹۲ م.) است، وی وزیر اعظم نخستین سلجوق، سلطان سنجر فرمانروای بغداد بود.این کتاب و کتابهای نظیر آن نه تنها اصول کلی فرمانروایی بلکه دستورات عملی را هم در این زمینه شرح می‌دهند. این دستورات برای فرمانروایان و برای تربیت شاهزادگان است، به همین جهت این‌گونه کتابها را پاره‌ای اوقات «آیینهٔ شاهزادگان» نام داده‌اند (عنوانی که مشابه آن در ادبیات اروپایی به کار رفته است.) راه و روش گزینش مقامات عالی‌رتبه برای شاهزاده تشریح می‌شود، چگونه با کسب اطلاعاتی در زمینهٔ روحیه و اخلاق آنها، ایشان را تحت کنترل قرار دهد، چگونه با شکایات و تظلم رعایا برخورد نماید و چگونه به حل و فصل آنها بپردازد، چه دستوراتی را به کار برد که زیردستانش از قدرت و مقام خود سوءاستفاده نکنند و به نام او کاری انجام ندهند، چگونه از حکمت و اندرز سالخوردگان و دانایان بهره‌مند گردد، چه افرادی را برای مصاحبت و گذراندن ایام فراغت خود برگزیند؛ و چگونه از نژادها و طبقات گوناگون سربازگیری کند که این سربازان پیوسته به وی وفادار بمانند. او دستورات صریحی در زمینهٔ خطر دیکتاتوری و قدرت گرایی مطلق می‌دهد، و اینکه چگونه از این خطرات باید در امان بود تا از تودهٔ مردم دور نشد و زیردستان نیز با استفاده از فرصت از قدرت خویش و به نام وی سوءاستفاده ننمایند.

پی‌نوشتها

۱. م. لاپیدوس. شهرهای مسلمانان در اواخر قرون وسطی. ماساچوست. ۱۹۶۷، ص ۱۹۹ ـ ۲۰۶.

۲. م. بورگوین ود. ریچاردز. مملوک اورشلیم. (بیت‌المقدس). لندن. ۱۹۸۷. ص ۶۹.

۳. . عبدالوهاب، ابن احمد. لطائف المنوال و الاخلاق . قاهره. ۱۹۷۲ ص ۶۳.

۴. قرآن مجید سورهٔ ۴ آیهٔ ۵۹.

۵. کتاب دولت و حکومت در "اسلام قرون وسطی" نوشتهٔ ا.لمبتون، آکسفورد ۱۹۸۱، ص ۴۵.

۶. کتاب نصیحت الملوک نوشته امام محمد غزالی، تهران، ۱۹۷۲، ص ۱۲۴.

۷. کتاب سیاست نامه نوشته خواجه نظام الملک، لندن ۱۹۷۸، ص ۹.

۸. همان کتاب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل نهم

روشهای اسلام

ستونهای اسلام

در میان این جوامع گوناگون، نوعی پیوستگی مشترک وجود داشت. جوامعی که در سرزمینهای بسیار وسیعی از اقیانوس اطلس تا خلیج [فارس] گسترده شده بودند و صحراهائی آنها را از هم مجزا می‌ساخت، جوامعی که تابع دودمانهای گوناگون بودند که ظهور و افول کرده با یکدیگر بر سر منابع محدود در رقابت بودند؛ این پیوستگی مشترک، در درجهٔ اول وجود یک هیئت حاکمه بود، و سپس اتباع و رعایای آنها که مسلمان بودند و تحت لوای کتاب خداوند یعنی قرآن مجید می‌زیستند، کتابی که به پیامبرش محمد (ص) به زبان عربی نازل شد. آنان که اسلام پذیرفتند یک جامعهٔ مشترک (امت) تشکیل دادند. «شما بهترین امتی هستید که میان نوع بشر پدید آمده‌اید، شما به انجام کار نیک و پرهیز از کار بد دعوت شده‌اید و به پروردگار ایمان آورده‌اید.»(۱) این سخنان قرآن مجید حاوی مطالب مهمی دربارهٔ پیروان اسلام است. با تلاش برای درک و اطاعت فرامین خداوند، مردان و زنان رابطه‌ای راستین با پروردگار خویش و نیز با یکدیگر برقرار ساختند. همان‌گونه که پیامبراکرم در آخرین سفر زیارتی تودیعی خود فرمود: «بدانید که هر مسلمانی، برادر مسلمان دیگر است، و تمام مسلمانان برادران یکدیگرند.»(۲)

اجرای آداب و شعایری معین، نقش مهمی در وابستگی و تعلق به یک جامعهٔ مشترک ایفا می‌کرد. اجرای این آداب و شعایر برای هر مسلمانی واجب و اجباری بود، نتیجهٔ آن ایجاد پیوستگی بین مسلمانان و حتی نسلهای بعدی آنان بود. در فرهنگ اسلامی ایجاد یک سلسله یعنی رشته زنجیری که ابتدای آن از پیامبراکرم آغاز می‌شد و انتهای آن به پایان جهان می‌رسید، دارای اهمیتی فوق‌العاده بود، با چنین زنجیری حقیقت به طور مستقیم از یک نسل‌به‌نسل دیگر منتقل می‌گردید، و به بیانی این زنجیر تاریخ راستین نوع بشر را سوای ظهور و سقوط دودمانهای حکومتی، تشکیل می‌داد.

این آداب و شعایر واجبی که اشاره شد، به طور کلی به «ستونهای دین اسلام» معروفند. آغاز آن ادای شهادت است، شهادت به اینکه: «بجز خداوند خدای دیگر وجود ندارد و محمد (ص) رسول خداوند است.» این شهادت دادن در حقیقت عملی بود که با اجرایش یک شخص مسلمان می‌گردید، در عین حال همین شهادت چندین بار در روز به هنگام ادای فریضهٔ (نماز) تکرار می‌شد. این فریضهٔ روزانه مطالبش مبنی بر ایمان بود، ایمانی که به وسیلهٔ آن مسلمانان، خود را از کافران و مشرکان و نیز یهودیان و مسیحیانی که آنان نیز موحد و یکتاپرست بودند، تشخیص داده مجزا می‌ساختند، بنا به این مطالب ایمانی: «تنها یک پروردگار وجود دارد، و این پروردگار ارادهٔ خود را به نوع بشر به وسیلهٔ سلسله‌ای از پیامبران افشا ساخته و محمد (ص) پیامبری است که در وی، رسالت پیامبران پایان می‌پذیرد، و او خاتم پیامبران است؛ خاتم‌النبیین».

برای تأیید مطالب بالا باید به طور منظم آنها را در خلال نماز روزانه تکرار کرد، و این همان ستون دین است. در آغاز نماز در روز دوبار ادا می‌شد، ولی بعدها قرار شد پنج نوبت ادا شود: در طلوع بامداد، نیمروز، عصر، مغرب و عشاء. زمان اقامهٔ نماز به وسیلهٔ یک مؤذن اعلام می‌شود، یعنی شخصی که از فراز یک برج یا منارهٔ نزدیک مسجد، اذان می‌گوید. نماز همیشه به یک شکل و حالت مخصوص اقامه می‌شود. پس از آنکه به ترتیب خاصی شست‌وشو (وضو) صورت گرفت، نمازگزار یک سلسله حرکات با بدن خود انجام می‌دهد؛ رکوع، سجود، به زانو نشستن و در این حالات سلسله سخنانی ثابت و بدون تغییر بر زبان می‌آورد و به عظمت پروردگار و حقارت انسان در حضورش اعتراف می‌کند. پس از آنکه نماز اقامه شد نمازگزار می‌تواند به ذکر دعا بپردازد و خواستهٔ خود را به درگاه پروردگار ارائه دهد.

نماز را در هر جا، بجز مکانهایی که ناپاک تشخیص داده شده می‌شود اقامه کرد، ولی

شایسته‌تر آن است که نماز را در جمع و به اتفاق سایر مسلمانان در یک مُصَلّی یا مسجد اقامه کنند. یک نماز هم هست که حتماً می‌بایستی در جمع اقامه شود: ظهر جمعه، در جایی که منبری هم داشته باشد. پس از آنکه نماز اقامه می‌شد خطیبی بالای منبر می‌رفت و خطبه می‌خواند که آن هم کم و بیش در ستایش پروردگار عالم بود، پس از آن حمد و تقدیس پیامبراکرم و بعد هم مطالبی اخلاقی پیرامون جامعهٔ مسلمانان و سرانجام تقاضای رحمت پروردگار برای فرمانروای وقت، و این ذکر نام فرمانروای وقت، خود نشانی بود از به رسمیت شناختن حاکمیت وی.

ستون سوم دین نیز در حقیقت نوعی عبادت بود و زکات نام داشت، زکات اختصاص دادن میزانی از درآمد شخص برای امور عام‌المنفعه بود؛ کمک به مستمندان، کمک به درماندگان، کمک به کسانی که بدهکار هستند، کمک به آزادکردن بردگان و سایر امور خیریه. برای کسانی که درآمدشان از حد معینی تجاوز می‌کرد، دادن این زکات اجباری و واجب بود. این افراد ثروتمند مجبور بودند میزانی از درآمدشان را کنار بگذارند، فرمانروای وقت یا زیردستانش این وجوه را گردآوری و سپس بین مستحقان توزیع می‌نمودند، سایر صدقات و خیرات را مسلمانان یا به روحانیان می‌دادند یا شخصاً خودشان به تنگدستان کمک می‌کردند.

دو نوع تعهد دیگر هم بود که مسلمانان می‌بایستی اجرا کنند، هرچند که این دو تعهد کمتر اجرا می‌شد؛ اجرای این دو وظیفهٔ مذهبی نیز یادآور اطاعت بندگان از پروردگار عالم بود. یکی از آنها زیارت خانهٔ خدا بود، در زمان معینی از سال (برای اهداف مذهبی تقویمی که به کار می‌رفت تقویم قمری بودند، نه شمسی، که تقریباً هر سال آن یازده روز کمتر از سال شمسی درمی‌آمد. بدین‌ترتیب دو تعهد یادشده ممکن بود در فصول مختلف سال شمسی اجرا شوند. تقویمی که برای اهداف مذهبی به کار می‌رفت و در شهرها مورد استفاده واقع می‌شد، برای استفادهٔ روستاییان امکان‌پذیر نبود، زیرا برای آنها رویدادهای مهم عبارت بودند از نزول باران، طغیان رودخانه‌ها، سرد شدن و گرم شدن هوا. به همین جهت بود که در اکثر موارد روستاییان تقویم قدیمی شمسی را به‌کار می‌بردند.)

دو ستون دیگر دین یکی روزه‌گرفتن (صوم) بود و دیگری زیارت خانهٔ خدا حَج. روزه‌گرفتن سالی یک ماه صورت می‌گرفت و آن‌هم در ماه رمضان، زیارت خانهٔ خدا می‌بایستی دست‌کم یک بار در طول عمر انجام شود. در خلال ماه رمضان، یعنی ماهی که قرآن مجید در آن نازل شد، همهٔ مسلمانانی که بیش از ده سال سن دارند ملزم به این هستند که به مدت یک ماه از خوردن و

نوشیدن و انجام اعمال جنسی خودداری ورزند و این دورهٔ پرهیز از طلوع صبح تا غروب آفتاب طول می‌کشد. استثناهایی هم در این میان موجود بود، این قانون شامل حال افرادی که از نظر بدنی ضعیف بودند و تاب تحمل روزه را نداشتند، افرادی که از عقل سلیم محروم بودند، افرادی که مجبور به انجام کارهای سنگین بودند یا در جنگ شرکت می‌کردند و بالاخره افراد مسافر، نمی‌شد. روزه گرفتن نوعی پشیمانی در زمینهٔ ارتکاب گناهان گذشته بود و در عین حال ترک نفس به خاطر خداوند. مسلمانی که روزه می‌گرفت می‌بایستی در آغاز روز نیت کند، نیت برای گرفتن روزه و شب‌هنگام نیز نماز بخصوصی بخواند. در نزدیک شدن به ذات خداوند از این راه مسلمانان باید به یکدیگر نیز نزدیک شوند. روزه گرفتن به صورت دسته جمعی مثلاً در یک روستا یا در یک شهر، حس جمعی و اتحاد را افزون می‌کرد، ساعات پس از غروب مسلمانان می‌توانستند به ملاقات یکدیگر رفته دسته جمعی غذا بخورند و افطار کنند. پایان ماه رمضان عید فطر بود، این عید یکی از دو عید بزرگ مذهبی است که در آن جشن می‌گیرند و به ملاقات هم می‌روند و هدیه می‌دهند.

در طول دورهٔ زندگی دست‌کم یک بار هر مسلمانی که قادر بود و توانایی داشت که به زیارت مکه (خانهٔ خدا) برود باید چنین کاری انجام دهد. البته هر مسلمانی می‌توانست در هر موقع از سال به زیارت خانهٔ خدا رود (حج عمره)، ولی برای اینکه به تمام معنا زائر خانهٔ خدا باشد باید با دیگر مسلمانان و در زمان معینی از سال در ماه ذی‌الحجة به مکه برود. آنها که آزاد نبودند (بردگان) یا آنها که از عقل سلیم برخوردار نبودند یا کسانی که وضع مالی‌شان اجازه نمی‌داد یا آنان که کم سن و سال بودند (و بنا به نظر پاره‌ای از روحانیان مذهبی) زنانی که شوهر یا سرپرست نداشتند که با آنها همراه شود، همگی اینها ملزم به رفتن حج نبودند. در قرن دوازدهم م. توصیفاتی از خود شهر مکه و سفر حج ارائه گردید، که نشانگر آن است که در آن هنگام چگونه این مراسم انجام می‌شده: رفتاری که باید داشته باشد، چه کارها باید بکند و در پایان سفرش انتظار چه چیزها را باید داشته باشد.

بیشتر زوّار حج دسته‌جمعی سفر می‌کردند، ابتدا همگی در یکی از شهرهای مهم جهان اسلام جمع می‌شدند و سپس عازم مکه می‌گردیدند. در زمان دودمان ممالیک (درمصر) مهمترین سفر زیارتی حج از قاهره و از دمشق صورت می‌گرفت. حاجیان سرزمین مغرب از راه دریا یا زمین به قاهره می‌رفتند، زوار مصری را در آنجا ملاقات می‌کردند و سپس همگی از راه زمین از صحرای

سینا گذشته و خود را به عربستان غربی می‌رساندند و از آنجا به شهرهای مقدس می‌رسیدند و این جریان سفر در کاروانهایی بود که سازمان آن به وسیله و به نام فرمانروای مصر اجرا می‌گردید و همچنین از طرف او مورد حمایت واقع می‌شد. سفر از قاهره تا مکه بین ۳۰ تا ۴۰ روز طول می‌کشید، و در پایان قرن پانزدهم م. شاید ۳۰ تا ۴۰ هزار نفر هرساله آن را انجام می‌دادند. زائرانی که از آناتولی، ایران، عراق و سوریه می‌آمدند همگی در دمشق جمع می‌شدند و از آنجا این سفر را تحت حمایت و سرپرستی فرمانروای دمشق به وسیلهٔ کاروان انجام می‌دادند. سفر آنها بین ۳۰ تا ۴۰ روز به طول می‌انجامید، از قرار معلوم هر سال ۲۰ تا ۳۰ هزار زایر به مکه می‌رفتند. کاروانها و اجتماعات کوچکتر هم وجود داشتند که از افریقای غربی سودان سفر کرده، از دریای سرخ می‌گذشتند و از جنوب عراق و از بندرهای خلیج [فارس] به عربستان مرکزی سفر می‌کردند.

وقتی‌که یک زایر به نزدیکیهای مکه می‌رسید می‌بایستی در نقطه‌ای معین با وضو گرفتن خود را تطهیر کند و سپس جامهٔ سپید یکپارچه‌ای به نام احرام بپوشد و سپس برای این زیارت نیت کند و بگوید: «لَبیکَ، من اینجا آمده‌ام ای خداوند بزرگ من آمده‌ام، تو شریکی نداری، من آمده‌ام تو را ستایش کنم، شکوه و درود بر تو و قلمرو تو باد.»(۳)

هنگامی‌که زائر به مکه رسید وارد محوطهٔ مقدس می‌شود که عبارت است از حرم که ساختمانها و سنگهای متعدد دارد. در قرن دوازدهم م. حرم همین شکلی را به خود گرفت که اکنون دارد. پس از چاه زمزم، که می‌گویند فرشتهٔ خداوند جبرئیل برای نجات هاجر و فرزندش اسماعیل این چاه را گشود، سنگی است که بر روی آن جای پای ابراهیم نقش بسته است. پس از آن پاره‌ای محلها وجود دارد که با امامهای فرقه‌های مختلف مذهبی ارتباط دارند. در قلب حرم، کعبه قرار گرفته است، یک ساختمان مکعب مستطیل بزرگ که حضرت محمد (ص) آن را از وجود بتهای گوناگون پاک ساخت و آن را مرکز ایمان مسلمانان قرار داد. حجرالاسود یا سنگ سیاه نیز در یکی از دیوارهای کعبه جایگزین شده است. زائر باید هفت بار دور کعبه بگردد و هر بار سنگ سیاه را یا لمس کند یا ببوسد. در روز هشتم ماه تمام زائران از شهر خارج می‌شوند و به سوی خاور می‌روند یعنی به تپهٔ عرفه. در آنجا مدتی توقف می‌کنند و این خود اصل همین زیارت است. در بازگشت به شهر مکه در ناحیهٔ منیٰ دو فعالیت نمادین دیگر اجرا می‌شود: پرتاب کردن سنگریزه به ستونی که نماد شیطان است (رَجْمْ)، پس از آن قربانی کردن یک حیوان

(معمولاً گوسفند). این کار در حقیقت نشان دوران زیارت حج است که با پوشیدن احرام آغاز شد، زائر در اینجا احرام را از تن بیرون می‌آورد و به شیوهٔ زندگی عادی باز می‌گردد.

این زیارت حج در بسیاری موارد واقعهٔ مرکزی و اصلی سال و شاید هم برابر یک دوران زندگی بوده است، که در خلال آن اتحاد مسلمانان با یکدیگر به‌طور کامل نمایان و بیان می‌شده است.

به زبانی این سفر نمودی از تمام مسافرتهای شخص بوده است. آنهایی که برای اجرای شعایر مذهبی به مکه می‌رفتند می‌توانستند به مدینه هم بروند و زیارتی در آنجا نیز انجام دهند، این زائران می‌توانستند با خود کالاهایی به سرزمین اصلی خویش ببرند تا بدین وسیله هزینهٔ سفر را به دست آورند؛ بازرگانان با کاروان سفر می‌کردند و کالاهایی با خود می‌بردند که در راه رفتن یا اقامت در شهرهای مقدس به فروش رسانند. زیارت حج در عین حال بازاری بود برای مبادلهٔ اخبار و اندیشه‌هایی که از سراسر دنیای اسلام بدانجا آورده می‌شد.

ابن‌بطوطه جهانگرد مشهور پیرامون تجربه این سفر زیارتی چنین نگاشته است:

«از شگفتیهای اعمال خداوند قادر متعال، یکی هم آن است که قلب انسانها را چنان آفریده که با عشق یافتن این حرمهای متبرک قُدس الأقداس عجین شده و آرزو دارند در این درگاه درخشان حضور یابند، و پروردگار در عین حال به عشق و اشتیاق آنان چنان نیرویی داده که قلبشان با عشق قلب دیگر آدمیان منور می‌گردد و سراسر آن را پر می‌کند، و زمانی که از هم جدا می‌شوند جز اندوه چیزی باقی نمی‌ماند.» (۴)

آن گونه که در قرآن مجید آمده است حج، اطاعت از فرمان خداوند است، این وظیفه همهٔ مسلمانان در درگاه خداوند است که خانهٔ کعبه را زیارت کنند، در صورتی که قادر به اجرای این سفر باشند. این زیارت در حقیقت اعتراف به وحدانیت خداوند است، در عین حال مظهری است از اتحاد اُمت. (۵)

هزاران زائر از سراسر جهان اسلام در زمانی معین این سفر زیارتی را انجام می‌دهند، گرد کعبه طواف می‌کنند، در عَرَفه توقف می‌نمایند، شیطان را رَجم می‌کنند و قربانی می‌کنند. با اجرای این اعمال، زائران با سراسر جهان اسلام ارتباط پیدا می‌کنند. بازگشت زائران همراه با جشنهای سرورانگیز است، در تقویمهای محلی به ثبت می‌رسد و در گذشته بر دیوار خانه‌ها نیز نقش می‌بست. در همان هنگامی‌که زائران در ناحیهٔ مَنیٰ قربانی می‌کردند، در خانه‌هاشان نیز حیوانی را

ذبح و قربانی می‌نمودند، و این دیگر عید بزرگ سال یعنی عید قربان است.

حس وابسته بودن مسلمان به جامعهٔ مسلمانان در عین حال این اندیشه را در آنان بیدار می‌کرد که به وضع و حال یکدیگر توجه داشته و تا آنجا که امکان داشت جامعه را توسعه دهند. جهاد به معنای جنگی بود بر ضد کسانی که جامعهٔ مسلمانان را تهدید می‌کردند، خواه کفار خارج از جامعه و خواه غیرمسلمانان درون جامعه که عهدشکنی می‌کردند، و این جهاد الزامی و اجباری، یکی از ستونهای دین بود. این وظیفهٔ جهاد مانند سایر وظایف مذهبی بر کلام قرآن مجید استوار بود که چنین می‌فرمود: «ای مؤمنان، با کفاری که نزدیک شما هستند، بجنگید.»(۶) دامنه و ذات این وظیفهٔ مذهبی توسط قانوندانان دینی تشریح شده بود. این وظیفهٔ فردی یک مسلمان نبود، بلکه وظیفهٔ جامعهٔ مسلمان بود که تعدادی کافی جنگجو فراهم می‌آوردند. پس از گسترش چشمگیر اسلام در خلال قرون اولیه و با آغاز حملات متقابل اروپای غربی، جهاد اندک اندک بیشتر به صورت دفاع مشاهده می‌شد تا حمله.

باید در نظر داشت که همهٔ آنهایی که خود را مسلمان می‌دانستند تمام این وظایف و تعهدات مذهبی را به صورت یکسان و یکنواخت جدی نمی‌گرفتند، و در اجرای آنها به صورت یکسان کوشا نبودند. اعتقادات افراد در این زمینه نسبی بود و درجاتی داشت، فرق بود میان اسلام شهری، اسلام روستایی و اسلام بیابانی. مثلاً دانشمند شهری یا بازرگان مؤمن شهری، نماز روزانه، روزهٔ سالانه و غیره را انجام می‌داد. زکات می‌پرداخت و به زیارت کعبه نیز می‌رفت، ولی یک بدوی معمولی (صحرانشین) به صورت مرتب ادای فریضه نمی‌کرد، یا به طور منظم در ماه رمضان روزه نمی‌گرفت، یا به زیارت حج نمی‌رفت، زیرا وی در سراسر عمر در مرز فقر و محرومیت می‌زیست با این‌همه وی شهادت می‌داد که نیست خدایی مگر ذات پروردگار، و محمد نیز رسول خداوند است.

اولیاءِ اللّه (دوستان خداوند)

از همان آغاز، در میان پیروان پیامبر اکرم، افرادی بودند که آن اندازه که به صمیمیت باطنی نسبت به فرامین خداوند اهمیت می‌دادند برای اجرای شعایر ظاهری و مشهود اهمیتی قایل نبودند، آنها میل داشتند اطاعت پروردگار را از منظر عظمت وی و کوچکی آدمی بنگرند و نوعی انضباط

اخلاقی در این زمینه ایجاد کنند که سراسر زندگی با آنها باشد.

از دوره‌های پیشین، تمایل به طهارت و پاکیزه گرداندن نَفس باعث آن گردید تا عده‌ای برای رسیدن به این منظور دست به ریاضت بزنند، شاید هم این فرآیند بر اثر نفوذ راهبان مسیحی کلیسای شرقی بوده است. اندیشه و نظر اصلی آنان در این باره آن بوده است که صرف نظر از رابطهٔ فرمان دادن (ازطرف خدا) و اطاعت (از جانب انسان) می‌تواند رابطهٔ دیگری نیز بین پروردگار و آدمی وجود داشته باشد، بدین معنی که انسان ارادهٔ خداوند را از راه عشق انجام دهد و بکوشد که به ذات باری نزدیک شود، و با اجرای این فرآیند می‌تواند امیدوار باشد که خداوند نیز از راه عشق به وی پاسخ دهد. چنین اندیشه‌هایی و اجرای تمرینهای ریاضتی، در خلال این اعصار و قرون شکوفا شد. اندک‌اندک این چنین اندیشه‌هایی به این مفهوم منجر شد که طریقی وجود دارد که مؤمن راستین می‌تواند به ذات پروردگار نزدیک شود؛ آنانکه این مفهوم را پذیرفتند و تمرینها و شعایر مربوطه (نفس‌کشی) را نیز اجرا کردند به نام صوفی مشهور شدند. باز هم اندک‌اندک در میان این گروه در زمینهٔ درجات و مراحل مقام این طریق توافقی (هرچند غیر کامل) پیدا شد. نخستین مرحله یا منزل، پشیمانی بود، بازگشت و روگردانی از گناهان گذشته. با این پشیمانی سالک راه حق از همه‌چیز پرهیز می‌نمود، حتی از چیزهایی که مشروع و مجاز بودند، چون امکان داشت همین چیزها روح را از رسیدن به هدفش باز دارد. سالک راه حق باید به سلوک ادامه دهد تا بتواند اعتماد کردن به پروردگار را فراگیرد، بتواند به ذات او اعتماد کند و بردباری را در زمینهٔ آگاهی از ارادهٔ وی بیاموزد، و سپس بعد از یک دوران بیم و امید، امکان داشت که مظهری از ذات واجب‌الوجود بر وی آشکار شود؛ نوعی بصیرت و بیداری معنوی پیدا می‌کرد که طی آن تمام چیزها محو می‌شدند و فقط ذات خداوند باقی می‌ماند. در این مرحله، دیگر تمام صفات و خصال انسانی که در سالک وجود دارند از میان می‌روند و به جای آنها صفات و خصال الهی و آسمانی جایگزین می‌شوند و در نتیجه انسان و خداوند از طریق عشق یکی می‌شوند. این تجربهٔ آنی و یک لحظه‌ای معرفت الهی، نشان و اثر خود را در وجود آدمی می‌گذارد؛ زمانی که روح این سالک راه حق، به زندگی عادی روزانه بازگشت، تغییر یافته حال و هوا و خصال دیگری می‌گیرد.

این جنبش یا طریق وحدت با خداوند، فرآیندی بود که بر احساسات، روح و ذهن آدمی تأثیر عمیق می‌گذاشت و این مسئله بستگی داشت به درجات مختلف سلوک که خود صوفیان

آن را حال و جمعش را احوال می‌گفتند، حالاتی عاطفی و روحی، تجربیاتی زنده و روشن که اگر بتوان آن را به نوعی بیان داشت فقط از راه استعاره و مجاز و قیاس و تصویر تا حدی ممکن می‌باشد. در زبان عربی و سایر زبانهای ادبی اسلامی بتدریج نظامی از تشریح و بیان شاعرانه پدیدار شد که شاعران کوشیدند در خلال آنها حالات اشاره‌شده را که در طریق سلوک و معرفت به خداوند ایجاد می‌شود بیان دارند و همچنین تجربهٔ یکی شدن و وحدت با خداوند را که هدف نهایی این راه بود: یعنی بیان تصویری از عشق آدمی که در طی آن عاشق و معشوق [انسان و ذات باری] بسان آیینه‌ای در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و بازتاب تصویر یکدیگر را می‌نمایاند، حالات مستی و نشئهٔ شراب آسمانی، توصیف روح به عنوان قطره‌ای از آب که در اقیانوس الهی محو می‌شود و از میان می‌رود، یا روح به عنوان هزاردستان که در جست‌وجوی گل سرخ است و این گل سرخ چیزی نیست مگر ذات باری. ولی باید دانست تمثیل شاعرانه غالباً مبهم است، و در همه حال این کار آسانی نیست که بتوان تشخیص داد شاعر عشق انسانی را بیان می‌کند یا عشق خداوندی.

مسلمانان جدی و دانا از خطرات طریق (راه سلوک) باخبر بوده‌اند؛ سالک ممکن است اصولاً راه را گم کند، شکوه، جلال و عظمت آن کانون معنوی ممکن است وی را مسحور کرده فریب دهد. به طور کلی این عقیده مورد تأیید دانایان واقع شد که فقط تعداد بخصوصی از روح آدمیان قادرند در این راه گام نهند، و به شیوه‌ای ناگهانی مجذوب و غرق در عالم بیخودی گردند یا آنکه به وسیلهٔ راهنمایی مستقیم مرشدی که از دنیا رفته است یا شخص پیامبر اکرم راهنمایی شوند ولی برای بیشتر سالکان لازم می‌آمد که آموزشها و راهنماییهای کسی که قبلاً در این راه پیش رفته بپذیرند و این شخص استادی بود معنوی به نام مرشد یا شیخ. بنا به ضرب‌المثلی که آن زمان شیوع فراوان یافته بود: «کسی که رهبر یا شیخ ندارد شیطان شیخ او خواهد بود.» سالک یا شاگرد می‌بایستی کورکورانه از استاد پیروی کند، او چنان باید تسلیم و پذیرا شود که گویی جسد بی‌جانی زیر دست مرده‌شوی است.

در اواخر قرن دهم و یازدهم م. تکامل بیشتری در این زمینه صورت گرفت. پیروانی که از یک استاد اطاعت می‌کردند و به دنبال او می‌رفتند همگی خود را بسان یک خانوادهٔ معنوی تلقی نمودند که دسته‌جمعی به دنبال همان طریقت می‌روند. پاره‌ای از این خانواده‌ها یا مسلکها که مدتهای طولانی دوام آورده بودند ادعا داشتند که دنبالهٔ حیات معنوی آنان به زمانهای دوری

می‌رود که مرشد یا استاد معینی آن را آغاز کرده و در نتیجه این طریقت به نام او مشهور شده است، و ادعا داشتند سرآغاز این زنجیره به شخص پیامبر اکرم می‌رسد که بعد از او حضرت علی (ع) یا ابوبکر آن روش را ادامه دادند. پاره‌ای از این راهها یا مسلکها در ناحیهٔ بزرگی از جهان اسلام شایع و گسترده می‌شد، و این گسترش به وسیلهٔ شاگردانی بود که از استادی اجازه و گواهی داشتند که طریقت او را در همه جا آموزش دهند. در بیشتر موارد سازمانهای آنها ساختار مرتب و محکمی نداشت. شاگردان استاد می‌توانستند در راه و روش مسلک تغییراتی دهند ولی در اصل و اساس، اعتبار فرامین استاد را، یعنی استادی که به آنها طریق سلوک آموخته، به رسمیت می‌شناختند. در میان مهمترین و گسترده‌ترین مسلکها می‌توان از آنها که در عراق بنیان گرفتند نام برد مانند: مسلک رفاعیه که سرآغاز آن به قرن دوازدهم، باز می‌گردد و یا طریق سهروردیه که به قرن سیزدهم م. مسبوق می‌شود و گسترش یافته‌ترین آنان فرقهٔ قادریه بود که نام خود را از بنیانگذار آن مرشد و قدیسی در بغداد به نام عبدالقادر گیلانی(۱۰۷۷/۸ ـ ۱۱۶۶ م.) دریافت کرد. ولی این مسلک قادریه آن گونه که باید و شاید در آن زمان شکوفا نگردید مگر در قرن چهاردهم م. از فرقه‌هایی که (فرقه‌های صوفی‌گری) در مصر پا گرفت مسلک شازلیه بود که گسترده‌ترین مسلکها در آن سرزمینها گردید مخصوصاً در مغرب، که در آنجا به وسیلهٔ مرشدی به نام الجزولی (۱۴۶۵ م.) سازمان محکمتری یافت. در سایر قسمتهای جهان اسلام مسلکها یا گروههای دیگر صوفی برای خود اهمیتی داشتند مثلاً طریقت مولویه در آناتولی و طریقت نقشبندیه در آسیای مرکزی. پاره‌ای از این مسلکها در کشورهای عرب‌زبان نیز گسترش یافتند.

شایان ذکر است که در میان پیروان این مسلکها، فقط اقلیتی از این پیروان سراسر زندگی خویش را وقف آن طریق کردند، بدین معنی که در خانقاه یا محلهایی به نام زاویه دوران عمر خود را سپری نمودند. پاره‌ای از این خانقاهها یا دیرها در شهر بودند و تشکیل می‌شدند از یک ساختمان کوچک، ولی آنها که از شهر دور بودند ساختمانهای بزرگتری داشتند که شامل یک مسجد، مکانی برای ریاضت یا تمرینهای معنوی، مدرسه، و بالاخره مهمانپذیر برای مهمانان بود. همهٔ این بناها گرداگرد مزار مرشد اولیه قرار گرفته بودند، مرشدی که نام وی بر آن مسلک و طریقت قرار گرفته بود. اکثر اعضای این مسلکها در کشورهای مختلف می‌زیستند و امکان داشت به همان نسبت مردان و زنان هم در آن شرکت داشته باشند. برای پاره‌ای از این اعضا، عضو شدن در یک مسلک و طریقت مسئله‌ای بود ظاهری و اعتباری، ولی برای عده‌ای دیگر عضو بودن در

آن مسلک به معنای آن بود که به اصول آن ایمان دارند و شعایر آن را انجام می‌دهند و امیدوارند که به آن حالت جذبهٔ وحدت با حق نایل شوند.

این مسلکها نظرشان در مورد ارتباط بین دو روش اسلام یعنی شریعت و دیگری طریقت تفاوت داشت؛ بدین معنی که شریعت دستور می‌داد طبق قوانینی که فرامین خداوند در قرآن ذکر شده است از خداوند باید اطاعت کرد. اما طریقت در جست‌وجوی مستقیم دانش شناخت ذات باری بود. از سویی در این مسلکها دستورات اکید و جدی صادر شده بود مبنی براینکه زمانی که نفس خود را ترک کردید و با نزدیکی به ذات باری سرمست و از خود بیخود شدید آنگاه باید به زندگی روزانهٔ معمولی بازگردید و دستورات شریعت را دقیقاً اجرا نمایید، آنگاه می‌توانید به سایر مؤمنان معانی و راههای جدیدی ارائه دهید. از سوی دیگر دستورات دیگری بود بدین‌ترتیب که سالکانی که تجربهٔ وحدت با حق و از خود بیخود شدن را یافته بودند، در همان مستی و نشئه و جذبه باقی می‌ماندند. و زندگی واقعی آنها در انزوا می‌گذشت آنها توجهی به این نداشتند که به علت غفلت در اجرای شعایر دینی شریعت مورد ملامت دیگران واقع شوند، آنها حتی این ملامت را به جان می‌خریدند زیرا به ایشان کمک می‌کرد که از دنیا بگریزند و چنین بود که نام مسلکی در این میان به مَلامَتیه مشهور شد. مسلک نخستین را جنید بنیانگذاری کرده بود و پیروان این مسلک بر این باور بودند که ایشان دنباله‌رو جنید هستند. روش دوم مسلکی بود که اصل و منشأ آن به بایزید بسطامی می‌رسید.

برای وارد شدن به یک مسلک و طریقه مراسمی می‌بایستی اجرا شود: اول باید در حضور مرشد یا شیخ سوگند وفاداری نسبت به وی یاد کرد سپس شیخ خرقه‌ای به مرید عطا می‌کرد، پس از آن مرشد یا شیخ نوعی ورد یا ذکر به مرید می‌آموخت. گذشته از این دعا یا ورد شخصی، مراسمی همراه با ذکر وجود داشت که کانون اصلی طریقت به شمار می‌رفت و مریدان را از دیگران جدا می‌نمود. این ذکر تکرار فراوان نام پروردگار (اللّه بزرگ) بود، با این نیت که روح را از قید تمام تعلقات مادی آزاد کنند و آن را به سوی یکی شدن با ذات پروردگار پرواز دهند. ذکر می‌توانست انواع و اقسام داشته باشد. در پاره‌ای از این مسلکها (مخصوصاً در طریقت نقشبندیه این ذکر تکراری بود خاموش، که همراه با آن به شیوهٔ خاصی نفس می‌کشیدند.

این تکنیک تنفسی اهمیت خاصی در تمرکز حواس و فکر داشت و بخوبی می‌توانستند به حالت مراقبه و تمرکز فرو روند و فکر خود را متوجه تعدادی از اندامهای بدن کنند، پس از آن

فکر خود را متوجه مرشد می‌کنند، بعد از آن به بنیانگذار آن مسلک یا مستقیماً به پیامبر اکرم فکر می‌کنند. به طور کلی این مراسمی بود که به صورت دسته جمعی انجام می‌دادند. در روز معین از هفته در زاویه یا خانقاه مریدان به صف می‌ایستادند و آنگاه کلمهٔ اللّه را تکرار می‌کردند، امکان هم داشت با این تکرار نوعی موسیقی بنوازند یا به صدای خوش شعر بخوانند. در پاره‌ای از مسلکها رقص هم وجود داشت (سماع). مریدان در دایره‌ای چرخ می‌خوردند و می‌رقصیدند مانند رقصهای باشکوه فرقهٔ مولویه، باز هم امکان داشت اعمال شگفت‌انگیزی انجام دهند: چاقو یا میله‌های تیز را در گونه‌های خود فروکنند یا آنکه آتش به دهان ریزند تکرار نام و حرکات آنها اندک اندک سرعت می‌گرفت، تند و تندتر می‌شد و سرانجام آن قدر سریع می‌شد که این پیروان از خود بیخود شده به حالت خلسه فرومی‌رفتند، و از جهان و هرچه در آن بود فارغ می‌گشتند.

گرداگرد این مراسم در همان محل در گوشه و کنار عده‌ای به صورت خصوصی دعا می‌خواندند. برای عشقشان نسبت به درگاه خداوند ذکر می‌گفتند، و از ذات باری می‌خواستند که به آنان شکوه معنوی عنایت کند. پاره‌ای از این ذکرها گفتارهای ساده‌ای بود مثل نیایش خداوند، ستایش پیامبر، پاره‌ای دیگر به شیوه‌ای موزون و در قالب شعر بود:

«حمد و ثنا و شکوه باد بر پروردگار، تمام کوهها با آنچه دارند بر وی درود می‌گویند»

«حمد و ثنا و شکوه باد بر پروردگار، درختان به هنگام بار دادن بر وی درود می‌گویند.»

«حمد و ثنا و شکوه باد بر پروردگار، درختان خرما در زمان رسیدن میوه‌هایشان بر وی درود می‌فرستند.»

«حمد و ثنا و شکوه بر پروردگار، باد هنگام وزیدن بر دریا بر وی درود می‌فرستد.»(۷)

مجموعه‌ای از این اشعار را به مرشدان بزرگ نسبت می‌دادند.

فلسفهٔ طریقت نزدیک شدن به خداوند چنین بود که می‌گفتند انسان نه فقط مخلوق و بندهٔ خداوند است بلکه می‌تواند دوست (ولی) او نیز بشود. چنین اندیشه‌ای را می‌شد با تفسیری از آیات قرآن مجید توجیه کرد بدین‌سان:

«ای پروردگار آسمانها و زمین، تو دوست منی در این جهان و در جهان دیگر.»(۸)

بعدها اندک‌اندک نوعی تئوری قداست به نام ولایت خودنمایی کرد. دوست خدا کسی بود که همیشه در کنار او بود، افکارش همیشه متوجه او بود و همیشه موفق شده بود با کَفّ نفس، خویشتن را به وی نزدیک کند. به همین ترتیب یک زن هم می‌توانست مانند یک مرد قدیس

شود. از آغاز تاکنون همیشه قدیسهایی روی زمین بوده‌اند و همیشه هم خواهند بود، اینان دنیا را بر محور خود نگه می‌دارند. هنگامی‌که این اندیشه به صورتی جدی عیان شد آنگاه همواره تعدادی از قدیسان روی زمین ظاهر خواهند گشت؛ زمانی که یکی از آنها درگذشت یکی دیگر جایش را می‌گیرد و آنها سلسله مراتبی را تشکیل خواهند داد که در حقیقت فرمانروایان گمنام جهان هستند؛ با داشتن یک قطب (مرشد اعظم) و این قطبی است که باعث گردش جهان می‌شود.

دوستان خداوند می‌توانند شفاعت دیگران را نزد خدا بکنند، و این شفاعت نتایجی ملموس در همین جهان به‌بار خواهد آورد. مثلاً دعای آنان می‌تواند به درمان بیماریهای علاج‌ناپذیر دیگران منجر شود،یا عقیم بودن افراد را درمان کند، یا کسانی را از بدبختی خلاص کند و این کارها که «کرامت» خوانده می‌شود خود دلیلی است بر قدیس بودن دوست خداوند.

عقیدهٔ عامهٔ بر آن بود که قدرت ماوراءالطبیعهٔ این افراد مقدس، چنان است که حتی پس از مرگشان هم در این جهان پایدار می‌مانند، در نتیجه هنگامی‌که دردمندی بر سر مزارشان تقاضای کمک کند، حاجتشان برآورده خواهد شد. زیارت آرامگاههای این قدیس، لمس کردن مزارشان و نماز خواندن در آرامگاهشان، خود نوعی از ارادت و اجرای شعایر صوفیانه به شمار می‌آمد، هرچند که پاره‌ای از روحانیون (مذهبی‌ها) این کار را بدعت خطرناکی توصیف کردند زیرا می‌گفتند معنای این کار آن است که یک انسان (همان قدیس) بین خدا و انسانی دیگر (خود نیازمند) میانجی می‌شود.

مَزار یک قدیس که به صورت یک بقعهٔ چهارگوش با گنبدی زیبا که قسمت درونی‌اش سپید رنگ است، یا در یک مسجد بنا شده یا در ناحیه‌ای مستقل درون یک زاویه (خانقاه) برپا می‌شد، و این پدیده‌ای بود آشنا در یک سرزمین اسلامی؛ خواه در نزدیکی شهر یا در ناحیه‌ای دورافتاده در یک روستا.

همان گونه که اسلام بنای کعبه را طرد نکرد، بلکه به آن معنای تازه‌ای داد و تبدیل به خانهٔ خدا نمود، به همان نحو هم اقوامی که به دین اسلام گرویدند فرهنگ و مظاهر اعتقادات گذشتهٔ خود را با جلوه‌ای دیگر وارد اسلام کردند. مثلاً این اندیشهٔ کهن که پاره‌ای از سنگهای عجیب و غریب یا صخره‌های نوع مخصوص، یا درختان بسیار کهن یا چشمه‌هایی که به نوبت و منقطع آب جوشان از زمین بیرون می‌دهند، مکانهای مقدسی هستند که می‌توان از آنها طلب حاجت

کرد، رشته‌هایی از لباس خود را به درختی مخصوص گره می‌زدند یا حیوانی را در آن نزدیکی قربانی می‌کردند تا حاجتشان روا شود، همگی منشأ پیش از اسلام داشتند که با جلوه‌ای تازه وارد اسلام شدند و مورد پذیرش عامه قرار گرفتند. این مکانها یا اشیا را به نوعی به قدیسان مسلمان نسبت می‌دادند در نتیجه معنای تازه‌ای یافتند.

پاره‌ای از مزار این قدیسان تبدیل به مراکزی برای خواندن دعا و انجام پاره‌ای شعایر شد. روز تولد فلان قدیس یا درویش یا روزی که به نوعی با وجود آن بزرگوار مربوط می‌شد، روز جشن و شادی، بود و در خلال آن مسلمانان از دور و نزدیک به آرامگاه او می‌آمدند، مزارش را لمس می‌کردند و برکت کسب می‌نمودند. پاره‌ای از این مراسم جشن و شادی، محلی بود و کوچک، ولی پاره‌ای دیگر بسیار مهم تلقی شده از نواحی بسیار دور گرد هم می‌آمدند و جشن بر پا می‌کردند. مانند جشن ملی ـ مذهبی از آن مولائی ادریس (۷۹۱ م.) که معروف بود به بانی شهر فض؛ یا جشن مربوط به ابومدیان (۱۱۲۶ ـ ۱۱۹۷ م.) در غرب الجزیره؛ یا جشن تولد قدیسی به نام سیِّدی مهراز که در حقیقت رهبر و مرشد دریانوردان بود در تونس. دیگر جشن مربوط بود به قدیس احمد البدوی (۱۱۹۹ ـ ۱۲۷۶ م.) واقع در ناحیه‌ای به نام طنطا در دلتای مصر. در مراسمی که بر مزار او (البدوی) اجرا می‌شود دانشمندان و باستان‌شناسان آثار و شواهدی یافته‌اند که کم و بیش نشان همان پرستش یکی از خدایان باستانی مصر به نام بوباستیس[1] است. بالاخره احترام به قدیس دیگری به نام عبدالقادر [گیلانی] که فرقهٔ قادریه در بغداد از نام وی نشأت گرفت.

به مرور زمان پیامبر اکرم و خاندان نبوت حالت قداست و قدیس‌مانند به خود گرفتند. شفاعت پیامبر در روز رستاخیز باعث نجات و رستگاری آنانی خواهد شد که به رسالت وی ایمان داشته‌اند. اندک‌اندک پیامبر اکرم هم یک ولی شد و هم یک پیامبر، و مزار وی در مدینه محلی شد برای خواندن دعا، استغاثه کردن و حاجت خواستن به نحوی که پس از زیارت حج حتماً به زیارت مزار پیامبر اکرم می‌رفتند.

روز تولد پیامبر اکرم (مولود) تبدیل شد به یک روز جشن عمومی، در واقع چنین جشنی از زمان خلفای فاطمیون در قاهره شروع شد، اندک اندک گسترش یافت و در قرن سیزدهم و چهاردهم م. به اوج خود رسید.

1. Bubastis.

یک قدیس زنده یا ازدنیارفته قادر است که نیروهایی در این جهان از خود ساطع کند، این عقیدهٔ عامهٔ مردم بود بویژه در روستاها یعنی جایی که قدرت تشریفاتی حکومت آن قدرها مشهود نبود و مردم در ابراز عقیده آزادتر بودند. محل سکونت یا مقبرهٔ یک قدیس مکانی بود غیرقابل نفوذ در برابر خشونت یا نیروهای مهاجم؛ در حقیقت یک مکان امن به شمار می‌آمد و مردم براحتی می‌توانستند به آنجا پناه ببرند و بست بنشینند، هیچ قدرتی نمی‌توانست به آنان آسیبی برساند، فی‌المثل افراد قبایلی که با یکدیگر دشمنی داشتند براحتی می‌توانستند وارد آن محل شده با یکدیگر به گفت‌وگو بنشینند یا حتی معاملاتی انجام دهند.

جشنواره‌هایی که برای قدیسین گرفته می‌شد در حقیقت یک نمایشگاه روستایی تلقی می‌گردید و مردم می‌توانستند کالاهای خود را به آنجا آورده مبادله یا خرید و فروش کنند. محوطهٔ مزار او می‌توانست یک نگهبان دائمی بازار چادرنشینان باشد. قدیس یا فرزندانش یا نگهبانان مقبره‌اش از اعتبار فراوان برخوردار بودند و هدایایی از زائران دریافت می‌داشتند. اعتبار آنان چنان بود که غالباً در مناقشات و اختلافات محلی به عنوان داور عمل کرده گرفتاریها را حل و فصل می‌کردند.

افراد روحانی، دانشمند یا پرهیزگار و قدیس مخصوصاً اگر نسبت معجزه‌ای هم به آنان داده می‌شد و در حل و فصل اختلافات نقشی ایفا می‌کردند، می‌توانستند کانونی برای جنبشهای سیاسی شوند. مثلاً عده‌ای گرداگرد آنان جمع شوند و برضد فرمانروایی که ظاهراً ستمگر بود یا غیرقانونی اقدام می‌کرد، اقداماتی انجام دهند. در پاره‌ای موارد خاص اعتبار و حیثیت چنین معلم روحانی می‌توانست نیروی فراوانی از دور و نزدیک جمع کند زیرا به طور کلی عامهٔ مردم انتظار ظهور حضرت مَهدی را داشتند؛ مردی که از جانب خدا فرمان می‌یابد تا عدل و داد را در سراسر جهان برقرار سازد. نمونهٔ این فرآیند را می‌توان در تاریخ اسلام پیدا کرد. مشهورترین و در عین حال موفق‌ترین آنها که پیروانش وی را مَهدی شناختند ابن‌طُمَرت[1] (۱۰۷۸ ـ ۱۱۳۰ م.) بود. یک مصلح مذهبی که درمراکش به دنیا آمد و پس از اتمام تحصیلاتش در خاورمیانه به سرزمین مغرب بازگشت و مردم را دعوت نمود تا اسلام ناب و اصیل را دوباره زنده کنند. او و پیروانش موفق شدند امپراتوری اَلْمُحاد را بنیان نهند، این امپراتوری هنگامی‌که به اوج خود رسید سراسر مغرب را فراگرفت و تا قسمتهای مسلمان‌نشین اسپانیا نیز پیش رفت، یاد و خاطره و اعتبار آن به

1. Ibn Tumart.

دودمانهای بعدی نیز انتقال یافت، مخصوصاً به دودمان بنی حَفص در تونس.

پی‌نوشتها

۱. قرآن مجید. سورهٔ ۳. آیه ۱۰۵.

۲. گیوم. زندگی حضرت محمد (ص). ص ۶۵۱.

۳. گرون باوم؛ نیویورک. جشنهای محمدی. ۱۹۵۱. ص ۲۸.

۴. ابن بطوطه. رحلت. ص ۱۸۹. ج اول.

۵. قرآن مجید. سورهٔ ۳. آیهٔ ۹۷.

۶. قرآن مجید. آیهٔ ۱۲۵.

۷. پادیک. اعتقادادت مسلمانان. لندن. ۱۹۶۱. ص ۲۵۲.

۸. قرآن مجید. سورهٔ ۱۲. آیهٔ ۱۰۱.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل دهم

فرهنگ علما

علما و شریعت

در قلب جامعهٔ مسلمانان یعنی آنان که رسالت پیامبر اکرم را پذیرفته بودند، دانشمندان مذهبی جای داشتند مشهور به طبقهٔ علما؛ افرادی که قرآن و حدیث و قوانین اسلامی را فراگرفته بودند و ادعا می‌کردند که نگهبان جامعهٔ اسلامی و نیز جانشینان پیامبر اکرم هستند.

تلاش برای روشن ساختن وضع سیاسی جامعهٔ مسلمانان، پس از پیامبر اکرم و در خلال نخستین قرن اسلامی همراه با اشارات و هدفهای کسب قدرت بود. چه کسی حق‌دارد پیامهای قرآن مجید و نیز نحوهٔ زندگی پیامبر اکرم را تفسیر کند. برای شیعیان و فرقه‌های گوناگون آن قدرت و اختیار چنین تفسیری به دست امامان بود؛ افرادی که در تفسیر حقایق قرآنی لغزش‌ناپذیرند. ولی باید در نظر داشت از همان اوایل تاریخ اسلام اکثریت مسلمانان در کشورهای عرب‌زبان سنّی بودند، یعنی اینکه آنان این عقیده را که امام معصوم می‌تواند دنبالهٔ وحی خداوند را ادامه دهد، نفی می‌کردند. برای آنان ارادهٔ خداوند یک بار و برای همیشه در قرآن ظاهر شده بود و نیز فرامین دین در سنت پیامبر اکرم، و آنان که استعداد تفسیر فرامین و آیات را داشتند یعنی علما، کامل شده بود و این علما نگهدارندهٔ معنوی جامعهٔ اسلامی بودند.

در قرن یازدهم م. تفاوت آشکاری بین فرقه‌ها یا مکتبهای مذهبی صورت گرفت مخصوصاً چهار فرقهٔ عمده و پایه‌دار، معین و مشخص شدند که عبارت بودند از شافعی، مالکی، حَنَفی و حَنبَلی. رابطهٔ بین پیروان این فرقه‌ها یا به زبانی مذهب، گاهی اوقات بسیار تند و توفانی می‌شد. در خلال دوران خلافت عباسیان در بغداد پیروان فرقهٔ شافعی و حَنَفی در حقیقت به جان یکدیگر افتادند و در قالب دسته‌ها و گروههای گوناگون با یکدیگر می‌جنگیدند، ولی بعدها اختلاف آنها کمرنگ‌تر شد. بدین‌ترتیب در نواحی مختلف یک یا دو تا از فرقه‌های نامبرده شایع بود و عمومیت داشت. مالکی‌ها تقریباً تنها فرقه و مکتب موجود در سرزمین مغرب بودند. شافعی‌ها بیشتر در مصر ـ سوریه ـ عراق ـ ایران و حجاز فعالیت داشتند. حَنَفی‌ها در آسیای مرکزی و هندوستان بودند. از قرن دوازدهم م. به بعد حَنبَلی‌ها مهمترین مقام را در بغداد و سوریه داشتند. هنگامی‌که این فرقه‌های مذهبی اندک‌اندک یکدیگر را به رسمیت شناختند به همان نحو هم مکتبهای قانونی آنان همدیگر را پذیرفتند. حتی زمانی پیش می‌آمد که در یک دودمان پیروان یک فرقه را به مقامات عمده می‌گماشتند، همان هنگام قاضی‌ها و حقوقدانان را از فرقه‌های دیگر بر می‌گزیدند.

پاره‌ای از اختلافات بین این فرقه‌ها مربوط می‌شد به تشریح دقیق و موضع نسبی اصول قوانین که به اصول الفقه معروف بود. در مورد اجماع حنبلی‌ها فقط مطالب اصحاب پیامبر اکرم را قبول داشتند و نه آنچه را که روحانیون بعدش ابراز داشته بودند و با این ترتیب عرصهٔ وسیع‌تری به اجتهاد می‌دادند، به شرط آنکه به وسیلهٔ دانشمندان مذهبی و مطابق با قوانین دقیق قیاس، اجرا شود. مکتب دیگری به نام ظاهریه که زمانی در اندلس (اسپانیا) بسیار نیرومند بود ولی بعداً ضعیف شد، فقط به معانی ظاهری قرآن مجید و حدیث توجه داشتند، همان‌گونه که اصحاب پیامبر اکرم تفسیر کرده بودند، این گروه اجتهاد را رد می‌کردند. اصول دیگری مشابه همین اندیشه‌ها به وسیلهٔ ابن‌طمرت آموزش داده شد. ابن‌طمرت همان کسی بود که جنبش المحاد و پس از آن دودمان آن را بنیان نهاد؛ ولی باید در نظر داشت که این شخص ادعا می‌کرد که او تنها فرد معصوم و لغزش‌ناپذیر تفسیر قرآن و حدیث است. دو تا از این فرقه‌ها در به کار بردن اجتهاد انعطاف‌هایی از خود نشان دادند؛ حَنَفی‌ها اظهار داشتند که همیشه هم لازم نیست مسئلهٔ قیاس را دقیق و کامل به کار ببریم، بدین‌ترتیب دانشمندان می‌توانستند تا میزان اندکی شخصاً در تفسیر قرآن و حدیث از خود قدرت و نفوذ به خرج دهند (استحسان)، مالکی‌ها نیز بر این باور

بودند که یک دانشمند روحانی می‌تواند از مرز دقیق و مشخص و جدی قیاس، به نفع خیر جامعه و مردم، اندکی فراتر رود (استصلاح). اصول یادشده در بالا به خاطر ذات خودشان مورد بحث و تکامل واقع نشد، بلکه به این خاطر که پایه و اساس فقه را تشکیل می‌دادند تا جزئیات زندگی وابسته به شریعت را تجویز و بیان دارند، بحث می‌شد تا مسلمانان بتوانند از خلال آن فرامین خداوند را اجرا کنند. تمام اعمال و افعال آدمیان در رابطه با پروردگار و در رابطه با سایر انسانها را می‌توان در سایهٔ تعالیم قرآن و سنت به اجراء درآورد، تفسیر این تعالیم با افرادی است که صلاحیت اجتهاد دارند. این تعالیم به پنج هَنجار یا طبقه تقسیم می‌شوند: فرمانهای اجباری (امور واجب)، فرمانهای توصیه‌شده (امور مستحب)، فرمانهای بی‌تفاوت (نه واجب و نه مستحب)، فرمانهای قابل نکوهش (امور مکروه) ـ فرمانهای ممنوعه (امور حرام).

اندک‌اندک روحانیان و علمای فرقه‌های گوناگون تمام اعمال و فعالیتهای انسانی را در طول دوران زندگی، تحت دستورات و فرامین قرآن و حدیث، تشریح و معین کردند. یکی از این تشریحات طبقه‌بندی‌شده، از آن مجتهدی از فرقهٔ مالکی به نام اِبن اَبی زِید اَلقیروانی است (۹۹۶ م.). شروع احکام وی با اعتراف ایمان است: «مطالبی که قلب به آن ایمان دارد و عین همان را زبان بیان می‌کند». پس از آن عبادت است، یعنی ادای فریضهٔ نماز پس از طهارت (وضو)، سپس روزه است، بعد دادن خمس و زکات، بعد زیارت حج، بعد جهاد، یعنی نبرد به خاطر حفظ اسلام. پس از اجرای این احکام، مسئلهٔ ارتباط مسلمانان با یکدیگر فرا می‌رسد که آن را معاملات نامیده‌اند: اول مسائل ارتباط صمیمانهٔ مسلمانان با یکدیگر مثلاً زناشویی، که به چه صورت قرار داد آن باید بسته شود (عقد) و به چه صورت می‌تواند پایان یابد (طلاق)، سپس مسائلی با عرصه‌های گسترده‌تر که جنبه‌های شخصی آن کمتر است مثل خرید و فروش و نحوهٔ اجرای آن و کسب منفعت. پس از آن مسائل ارث و میراث، بعد مسائل مربوط به اوقاف و اجرای وقف. بعد از همهٔ اینها نوبت می‌رسد به مسائل جنایی و جزایی، پس از آن مسئلهٔ محرمات (کارهای حرام و ممنوع) مانند زنا، نوشیدن شراب که قرآن مجید در مورد اینها به طور دقیق کیفرهایی را تعیین نموده است. بعد مقررات مربوط به وظایف قضات (قاضیهای شرع) تشریح می‌شود که چگونه باید در امور مربوط به حرام و ممنوع فتوا دهند. سرانجام، این احکام با بندهایی از نصایح و اندرزهای اخلاقی پایان می‌پذیرد:

«بر هر فرد مؤمنی واجب است که در هر اندیشه و هر عملی که انجام می‌دهد عشق خداوند را

در نظر آورد. سخنان یا اعمال مؤمن که هدفی جز عشق پروردگار داشته باشد مردود است. دو رویی و تذویر، گناهش فقط اندکی از شرک کمتر است. توبه و پشیمانی از هر گناه مرتکب شده، مسئله‌ای است اجباری، البته این بدان معنا نیست که با در نظر داشتن پشیمانی و توبه کردن، مرتکب گناهانی مانند ظلم و تعدی، محرمات و غیبت بشوند. گناهکار باید از درگاه خداوند طلب بخشش و مغفرت کند و امیدوار به رحمت خداوند باشد از کیفر و مجازات خداوند بیم داشته باشد، و شکر پروردگار را به جا آورد... آدمی نباید از رحمت الهی نومید گردد.»(۱)

در تفسیر اصول و اساس مقررات مذهبی بین فرقه‌های مختلف اختلافاتی وجود داشت، ولی اکثر این اختلافات جزئی بودند. حتی در یک فرقهٔ معین هم بین روحانیان اختلاف عقیده وجود داشت، به هر حال به گونه‌ای با هم کنار می‌آمدند. از قرن دهم م. به بعد در این زمینه ضرب‌المثل و اصطلاحی پدید آمد که می‌گفت: «هنگامی که توافق و رضایت در میان باشد، دروازهٔ اجتهاد بسته می‌شود.» ولی به طور کلی هم نمی‌توان گفت که همیشه این اصطلاح یا ضرب‌المثل مورد عمل واقع می‌شده است. اجتهاد در هر فرقه‌ای نه تنها به وسیلهٔ قاضیها اجرا می‌شده بلکه حتی فقها و مفتی‌ها نیز آن را مورد عمل قرار می‌دادند. یک مفتی در حقیقت یک دانشمند منفرد و خصوصی به خاطر عملش و توانایی او در حکم دادن در زمینهٔ اختلافات بوده است و در این حکم دادن و رأی دادن اصول اجتهاد اجرا می‌شده است.

فتوا یا حکمی که یک مفتی مشهور صادر می‌کرد پس از مدت زمانی خودبه‌خود وارد کتابهای فقهی می‌شد، ولی فتوا دادن به وسیلهٔ مفتی کماکان ادامه می‌یافت. شاید از قرن سیزدهم م. به بعد بود که هر فرمانروایی برای خود یک مفتی رسمی تعیین می‌کرد، که حقوق دریافت می‌نمود. ولی دانشمندان غیررسمی (فردی و تک رو) که در جامعه از مردم به صورت نامرتب برای هر حکمی پول دریافت می‌داشتند، زیر فرمان فرمانروا نبودند و در جامعه از احترام ویژه‌ای برخوردار بودند.

اکنون باید به مسئلهٔ فقه هم اشارتی داشت، فقه عبارت بود از قوانین اسلامی، و از زمان خلافت عباسیان به بعد به کار گرفتن آن قانونی و رسمی شد. قاضیهایی که به وسیلهٔ فرمانروا تعیین می‌شدند در قضاوت خود و رأی دادن و حل و فصل مناقشات به قوانین فقهی تکیه می‌کردند. ولی در حقیقت فتوای، قاضی هم بیشتر از قانون بود و هم کمتر از قانون؛ قانونی که امروز مورد عمل است. بیشتر از قانون بود برای اینکه اصل عمل مسئله‌ای خصوصی بود مانند:

نماز، یا رفتار اجتماعی، مسئله‌ای مربوط به زندگی همهٔ آدمیان. در نتیجه نظر قاضی کم و بیش شخصی می‌شد. کمتر از قانون بود به این علت که پاره‌ای از شرایط فقهی، نظری و به‌اصطلاح معروف تئوری بودند و بروز و اجرای آنها در زندگی واقعی بسیار نادر بود. قوانین فقهی در مورد ارتباطات خصوصی اشخاص صریح و دقیق بود. مثلاً زناشویی و طلاق، ارث و میراث و مسائل مربوط به آن، قراردادهای اجتماعی و تعهدات و هر فعالیت دیگری که به اقتصاد مربوط می‌شد؛ این اصول فقهی تمام موارد و قوانین جنایی را آن گونه که امروز معمول است در بر نمی‌گرفت. مثلاً آدم‌کشی در میان افراد خانواده یک مسئلهٔ خصوصی و خانوادگی تلقی می‌شد و تفاوت داشت با قتل یک آدم بیگانه در اجتماع که در مورد دوم قاضی باید آن را حل و فصل کند. به همین ترتیب در مورد قوانین اساسی یا قوانین اداری اصولاً سخنی به میان نیامده بود.

حتی در مواردی که قانون فقهی دقیق و به طور کامل وضع را مشخص می‌کرد، فرمانروا می‌توانست اعمال نفوذ کرده آن را تا میزانی تغییر دهد، یا وضع اجتماعی طوری باشد که اندکی سبک یا سنگین شود. در بسیاری از حکومتها این فرمانروا یا مقامات زیردست او بودند که به امور جنایی رسیدگی می‌کردند، مخصوصاً اموری که امنیت کشور و حکومت را تهدید می‌کرد؛ در این‌گونه موارد تنبیه خطاکار یا هر گونه کیفری برای او به وسیلهٔ فرمانروا تعیین می‌شد. در نواحی روستایی نیز به همین ترتیب این‌گونه امور را از روی عرف جامعه حل و فصل می‌کردند و باز هم تعیین دقیق کیفر با ریش‌سفیدان روستا و سالخوردگان قبیله بود. در پاره‌ای نواحی قوانین نوشتاری به کار می‌رفت یعنی گرفتاریهای حقوقی را از روی قانونهای نوشته‌شده حل و فصل می‌کردند، حتی در بعضی نواحی دادگاه و مجمع مشاوران وجود داشت، مثلاً در جوامع بربر در سرزمین مغرب. ولی کلاً این مورد آخری را باید استثنایی تلقی کرد.

همان گونه که شریعت بتدریج و اندک‌اندک و با فرآیندی پیچیده از روی قرآن و حدیث شکوفا شد و گسترش یافت و آداب و رسوم جامعه‌های اسلامی را تحت قانون درآورد، به همان گونه هم یک فرآیند مشترک بین شریعت و اعمال و رفتار جامعهٔ مسلمانان تعادل ایجاد کرد. مثلاً آشکار شده است که دستورات قانونی فرقهٔ حَنفی در زمینهٔ امور بازرگانی که در مصر اجرا می‌شد کاملاً با نواحی دیگر تفاوت داشته است. آنچه شریعت در مورد عقد قراردادها بیان کرده در قوانین حنفی با نوعی تغییرات قانونی به نام حَیل تغییر شکل یافته است، به گونه‌ای که سود و بهرهٔ پول با شرحها و تفسیرهایی وارد عرصهٔ قانون شده و مجاز گردیده است [کلاه شرعی].(۲)

به همین ترتیب صدور حکم از طرف فرمانروا و اجرای عدالت از جانب او و مقامات زیردستش با اصلی به نام «سیاست ـ شریعت» توجیه می‌شد (یعنی کشورداری در حد و مرز شریعت). زیرا این عقیده شایع بود که فرمانروا از جانب خداوند بر جامعهٔ آدمیان حاکم شده تا نظم را به پیروی از قوانین مذهبی برقرار کند و از نفوذ و قدرت خود که مورد تأیید جامعه قرار گرفته است، استفاده کند. بنابراین او حق دارد که مقررات را اجراکند و تصمیم مقتضی بگیرد تا نظام در جامعه برقرار باشد، البته مشروط بر آنکه وی پا را از حدود شریعت فراتر ننهد. فرمانروا این حق را هم داشت که تصمیم بگیرد کدام مورد را برای قضاوت نزد قاضی بفرستد و کدام یک را برای تصمیم‌گیری نزد خود نگه دارد.

هرچند گاه و بیگاه بنا به عللی عرف و شریعت رو در روی هم قرار می‌گرفتند ولی الزاماً تضادی با یکدیگر نداشتند. آنچه در عرف مخالفتی با شریعت نداشت مجاز شمرده می‌شد. در پاره‌ای از نواحی سرزمین مغرب حتی کوششهایی به عمل می‌آمد که شریعت را در سایهٔ آداب و رسوم تعبیر و تفسیر نمایند. لااقل از قرن پانزدهم م. به بعد شواهد و مدارکی در دست است که نشان می‌دهد در مراکش قاضی شیوه‌ای به کار می‌برده است به نام عمل، و بر طبق آن وی این حق را داشته که در عقاید وآرای فقها جستجو کند و آن عقیده‌ای راکه از نظر خیر و صلاح مردم بهترین می‌دانسته برگزیند حتی اگر این عقیده با عقیدهٔ اکثریت فقها مطابقت نداشته است.

در مورد قوانین شایع در روستاها در همین دوره اطلاعات کمتری در دست است، ولی مطالعهٔ وقایعی که در دوره‌های نسبتاً جدیدتر اتفاق افتاده نشان می‌دهد که امکان داشته خلاف و مغایر فرآیندهای مشاهده‌شده در آن زمان روی داده باشد بویژه از نظر آداب و رسوم و عرف که در شریعت نفوذ کرده بود. مثلاً مسئلهٔ زناشویی احتمالاً مطابق قوانین اسلامی صورت می‌گرفت، ولی حقوق و وظایف طرفین و مخصوصاً مسائل مربوط به طلاق و تقسیم مایملک در این میان، طبق عرف و آداب و رسوم بوده؛ یا اینکه مسئلهٔ وراثت دختران در عرف خلاف قوانین شریعت بوده. مناقشات دربارهٔ مایملک یا شراکت افراد احتمالاً نزد قاضی برده می‌شده است. قاضی در نزدیکترین شهر یا شهرک سکونت داشت. قراردادها یا موافقت‌نامه‌ها بین افراد برای آنکه رسمیت پیدا کند نزد قاضی برده می‌شد که به زبان و مقررات شریعت نوشته شود، ولی پس از آن اجرای مفاد آن زیر آداب و رسوم عرف تعبیر و تفسیر می‌گردید.

اگر بخواهیم سخنان یکی از دانشمندان روحانی راکه از درهٔ اردن چنین سوابق و پرونده‌هایی

را مطالعه کرده است بیان کنیم باید بگوییم: «آداب و رسوم و عرف بیشتر جوهر را فراهم می‌کرده است و شریعت عَرَض را.»(۳)

انتقال دانش

مجتهدان علم حقوق، یعنی آنها که باعث شکوفایی و پیوستگی جامعه شدند، نزدیکترین نمونه و مثال مقامات روحانی در اسلام سنّی‌مذهب هستند؛ برای این گروه ـ آموزگاران روحانی ـ مسئلهٔ قابل اهمیت آن بود که اطمینان حاصل نمایند اصول و دانش فقه به طور کامل از نسلی به نسل دیگر منتقل گردد.

به نظر می‌رسد که از دیرباز فرآیند مشخصی برای انتقال دانش مذهبی وجود داشته است. در مسجدها و بویژه در مسجدهای بزرگ، دانشجویان و طلاب در دایره‌ای گرد یک استاد می‌نشستند، و استاد که در آن میان به ستونی تکیه داده بود، موضوعی را از روی کتابی که در دست داشت مورد بحث قرار می‌داد. ولی از قرن یازدهم نوعی سازمان به نام مدرسه برای فرا گرفتن علوم قانونی و رسمی، برپا گردید. بنیانگذاری آن را به نظام‌الملک (۱۰۱۸ ـ ۱۰۹۲ م.) وزیر نخستین سلجوق، سلطان سنجر، فرمانروای بغداد نسبت می‌دهند، ولی ظاهراً بنیان مدرسه به مدتها پیش از آن برمی‌گردد. مدرسه در واقع یک دارالعلم و محل تحصیل بود که همیشه هم به مسجد پیوسته و وابسته نبود؛ غالباً این مدرسه منزل و مأوای دانشجویان نیز بود. چنین مدرسه‌ای از راه وقف برپا گردیده بود، چنانکه اشاره کردیم محلی از طرف شخصی خاص وقف می‌شد و درآمد آن صرف هزینه‌های مسجد یا مدرسه یا امور خیریه می‌گردید. هزینهٔ نگهداری ساختمان مدرسه، پرداخت حقوق معلمان و استادان، و گاهی اوقات نیز هزینهٔ خورد و خوراک دانشجویان همه از درآمد وقف تأمین می‌گردید. به طور کلی اوقاف و ایجاد یک بنیاد وقفی ممکن بود از جانب شخص ثروتمندی صورت گیرد، ولی بزرگترین و با دوام‌ترین وقفها آنها بود که از جانب فرمانروایان یا مقامات عالی‌رتبهٔ زیردستشان انجام می‌شد، مثلاً در ایران و عراق از طرف دودمان سلجوقی‌ها، در سوریه و مصر از طرف ایوبی‌ها و مملوک‌ها، و در سرزمین مغرب از طرف دودمان مارونی‌ها و حفصیه‌ها.

پاره‌ای از این دارالعلمها فقط به آموزش قرآن و حدیث اختصاص داده می‌شدند، ولی قسمت

عمدهٔ آنها برای آموزش فقه بود. مثلاً مدرسهٔ تنکیزیّه[1] در اورشلیم که در دوران دودمان مملوک‌ها بر پا شد دارای چهار تالار یا ایوان بود که گرداگرد یک حیاط مرکزی قرار گرفته بود، هریک از این تالارها برای منظور ویژه‌ای بود، یکی برای آموزش حدیث، دیگری آموزش قوانین مذهب حَنَفی، سومی برای تصوف و چهارمی یک مسجد بود. درآمد وقفی اختصاص داده می‌شد به هزینه‌های مربوط به پانزده دانشجوی حقوق، بیست دانشجوی رشتهٔ حدیث، و پانزده دانشجوی رشتهٔ تصوف و بالاخره هزینه‌های استادان مربوطه. دانشجویان در خوابگاه همان مدرسه می‌خوابیدند، در عین حال همانجا مأمن و مأوایی وجود داشت برای زندگانی دوازده زن بیوه.(۴) یک مدرسه ممکن بود فقط برای آموزش اصول مذهبی یک فرقه اختصاص داده شود یا برای دو تا، یا هر چهار فرقهٔ مذهبی، مانند مدرسهٔ سلطان حسن در قاهره که اصول هر چهار فرقهٔ مذهبی در آن تدریس می‌شد. مدرسی (استاد) که در این مدرسه صاحب کرسی بود، به کمک دستیارش (استادیار) به شیوه‌ای منظم رشتهٔ بخصوصی را تدریس می‌کرد. دانشجویی که به مدرسه می‌آمد، قبلاً در آموزشگاه دیگری با سطح پایین‌تر مقدمات دانش را فرا می‌گرفت، این آموزشگاه قبلی مکتب یا کُتاب نام داشت. دانشجو ابتدا در آنجا زبان عربی را فرا می‌گرفت و احتمالاً قرآن هم می‌خواند. پس از ورود به مدرسه در آغاز فروع علم را فرا می‌گرفت: دستور زبان عربی، تاریخچهٔ اولیهٔ اسلام، ولی دانش عمدهٔ حائز اهمیت مذهبی عبارت بود از: قرآن را چگونه باید خواند و چگونه تفسیر کرد، حدیث، اصول الدین و بالاخره اصول الفقه؛ اینها مطالب اصلی بود که وی می‌بایست فرا گیرد. روش اصلی تدریس توسط مدرِّس، تشریح یک متن درسی بود، که همان متون را بعداً دستیار مدرس (استادیار) تکرار و تأیید و مویه‌مو شرح می‌داد؛ تأکید مدرس و دستیارش بیشتر بر آن بود که دانشجویان مطالب فرا گرفته را از بر کنند (حفظ)، و سپس این محفوظات را به طور کامل استنباط و درک نمایند.

در نخستین مرحلهٔ تحصیلی، که معمولاً چندین سال به طول می‌انجامید دانشجو، اصول قانونی و مذهبی فرقه‌ای معین را که مورد موافقت دکترها (مجتهدها)ی آن فرقه قرار گرفته بود، مطالعه و تحصیل می‌نمود. بسیاری از دانشجویان، دیگر از این بیشتر تحصیل را ادامه نمی‌دادند، از سوی دیگر همهٔ آنها هم تحصیلات لازم را جهت احراز مقامات دولتی به انجام نمی‌رساندند، این‌گونه تحصیلات و کسب چنان مقامهایی به وسیلهٔ فرزندان بازرگانان و سایر ثروتمندان دنبال

1. Tankiziyya.

می‌شد. در یک دورهٔ عالی‌تر تحصیلی، بسیار مسائل و مشکلات قانونی پیش می‌آمد که حتی درون یک فرقهٔ مذهبی معین، اختلاف‌نظر پیش می‌آمد، زیرا موقعیتها و شرایط گوناگون زندگی آن‌قدر زیاد بود که در به کار بردن اصول قوانین مذهبی در مورد تک‌تک آن به اشکال برمی‌خورد. دانشجویانی که میل داشتند استاد حقوق یا قاضی عالی‌رتبه، یا مفتی شوند، تحصیلات خود را تا مدت طولانی‌تری ادامه می‌دادند. در این دورهٔ تحصیلی عالی‌تر، تربیت در زمینهٔ اجتهاد به صورت بحث و استدلال صورت می‌گرفت، مثلاً موضوعی را در میان می‌نهادند که دانشجو باید از آن دفاع کند، پس آنگاه دیگری اعتراض کرده دلایل او را رَد می‌کرد، و اولی ملزم به پاسخگوئی بود و به همین ترتیب مباحثه به صورت پرسش و پاسخ ادامه می‌یافت.

هنگامی‌که دانشجویی کتابی را نزد استادی به پایان می‌رسانید، می‌توانست از استاد خود در آن زمینه یک اجازهٔ کتبی بگیرد، و این نوعی گواهینامه بود که اولاً دانشجوی یادشده کتاب را به اتمام رسانده است، ثانیاً پس از ادامهٔ تحصیل می‌تواند اجازه‌ای از نوع اخیر اخذ کند که گواهی می‌کرد او به عنوان یک مفتی اجازهٔ اجتهاد دارد و یا اینکه مجاز است موضوع یا کتاب معینی را تدریس کند. هنگامی‌که دانشجو به این درجه از تحصیلات عالی رسید، می‌توانست از نزد یک استاد به نزد استاد دیگری رود، یا از یک شهر به شهری دیگر رود و از تمام استادان و دانشمندانی که رشته‌های مربوط به آنها را مطالعه کرده اجازه دریافت کند، چنین کاری در احادیث هم توجیه شده بود که می‌گفت: «برای کسب دانش به هر کجا که دانشی وجود داشت بروید و جستجو کنید.»

یک اجازه (گواهینامه)، سندی بود متقن، که در آن یک سلسله انتقال گواهی علمی از معلم به شاگرد و از نسلی به نسل دیگر صورت می‌گرفت، و بدین‌ترتیب صاحب مدرک را به سلسله‌ای از دانش که به نیاکان می‌رسید، متصل می‌کرد. این اجازه در عین حال یک اشارهٔ ضمنی داشت به شیوه و نحوهٔ زندگانی یک مسلمان مؤمن و دانشمند. شک نیست که در چنین نظام علمی سوءاستفاده‌هایی هم صورت می‌گرفت. مثلاً در سوابق این موضوع، ما به مواردی از قبیل بی‌سوادی و اهمال، اختلاس در اوقات یا سوءاستفاده‌های دیگر بر می‌خوریم. با تمام این احوال یک دانشمند تحصیل‌کرده، مسلمانی نمونه به شمار می‌آمد که احتمالاً تا قرنها نامش باقی می‌ماند. عبدالله (۱۱۶۲ ـ ۱۲۳۱ م.) بغدادی، دانشمند و پزشک آن دوره، مشخصات یک دانشمند را که چگونه باید باشد بدین سان شرح می‌دهد:

«من به شما توصیه می‌کنم که بدون واسطه و کمک، دانش را از کتابها اخذ نکنید،حتی اگر اطمینان کامل به قدرت درک خویش دارید. هر دانشی را که می‌خواهید کسب کنید استادان خود را از آن باخبر سازید؛ و چنانچه استاد شما دانشش در آن زمینه محدود بود، آنچه را می‌داند از وی کسب کنید تا زمانی که بتوانید استادی داناتر از وی بیابید. وظیفهٔ شماست که او را تکریم و احترام نمایید... هنگامی‌که شما کتابی را می‌خوانید، تمام هم و غم خود را به‌کار برید تا آن را حفظ کنید و بر معنایش تسلط یابید. چنین تصور کنید که کتاب از میان برود، مفقود شود و شما باید از آن صرف‌نظر کنید، طوری باشد که شما از فقدان آن چیزی از دست نداده باشید... دانشجو باید تاریخ بخواند، زندگینامه‌های بزرگان را مطالعه کند، و نیز تجربیات اقوام و ملل را. با اجرای این کار چنین خواهد شد که دانشجو در دوران کوتاه عمر خود، گویی با تمام مردمان دوران گذشته معاصر و همزمان بوده است و با آنها نوعی صمیمت برقرار کرده و از خیر و شر آنها نیز آگاه بوده است.... شما باید رفتار و برخورد خود را بسان مسلمانان دوران اولیهٔ اسلام قرار دهید. بنابراین بر شماست که زندگینامهٔ پیامبر اکرم را بخوانید، در اعمال و رفتار او دقت و مطالعه کنید، و پا بر جا پای او نهید، و حداکثر کوشش خود را به عمل آورید تا از وی تقلید نمایید... شما باید غالباً از اعتماد به ذات و طبیعت خود سر باز زنید، نه اینکه به ذات و اندیشهٔ خود خوشبینی کامل داشته باشید، افکار و اندیشه‌های خود را تسلیم و دنباله‌رو مردان دانشمند و کارهایشان بکنید، اعمال خود را با احتیاط انجام دهید و از شتاب بپرهیزید... کسی که رنج مطالعه کردن را بر خود هموار نسازد نمی‌تواند از لذت دانایی بهره‌مند گردد... هنگامی‌که تحصیلات و تفکرات خود را به پایان رساندید زبان خود را به ذکر نام پروردگار و ستایش وی اختصاص دهید.... چنانچه دنیا به شما پشت کرد شکایت نکنید؛ چنین شکایتی شما را از کسب خصال عالی باز می‌دارد، این را بدانید که دانش آموختن اثری بر جای می‌گذارد که صاحب آن را به همگان معرفی می‌کند، بسان درخشش نور بر فرد، که بازتاب آن همگان را آگاه می‌کند...»(۵)

به جز اجازه یاگواهینامه که با اصل و نسب همراه بود، نوعی نوشتار اسلامی مهم و مشخص به نام «فرهنگ شرح‌احوال» یا دیکسیونر بیوگرافی‌ها نیز در این میان پدیدار شد که حائز کمال اهمیت بود: منشأ و اصل این فرهنگ شرح‌احوال یا زندگینامه‌ها، بازمی‌گردد به گردآوری احادیث. برای اینکه صحت و سقم حدیثی را روشن کنند لازم می‌آمد به اینکه مشاهده کنند چه شخصی آن را نقل کرده است، و او خود از چه کسی شنیده و همین‌طور... و اینکه آیا نقل‌کنندگان

افراد صادق و قابل اعتمادی بوده‌اند یا خیر. بدین‌سان اندک‌اندک شرح‌حال این ناقلان گردآوری شد، و پس از آنها شرح‌حال و زندگینامهٔ قانوندانان، مجتهدان، مرشدان و رهبران صوفیه و غیره. نوع مشخصی از این فرهنگ زندگینامه، فرهنگی بود که به ناحیه و سرزمین معینی اختصاص داشت، شرح‌احوال مردان و پاره‌ای اوقات زنان برجسته و نامدار یک سرزمین یا یک شهر، با یک پیشگفتار در زمینهٔ تاریخ و موضع‌نگاری ناحیهٔ مربوطه.

نخستین نمونهٔ مشخص چنین فرهنگی برای بغداد و آن هم در قرن یازدهم به وسیلهٔ خطیب البغدادی (۱۰۰۲ ـ ۱۰۷۱ م.) تهیه و تدوین شد.

در پاره‌ای از نواحی و شهرها یک سلسلهٔ دنباله‌دار از این‌گونه فرهنگها در مورد تاریخ پدیدار شد، مثلاً برای دمشق فرهنگ زندگینامهٔ اشخاص بزرگ در خلال قرنهای نه، ده، یازده، دوازده و سیزده اسلامی تدوین گردید (برابر با قرون پانزدهم تا نوزدهم میلادی). فعالترین و بلندنظرترین نویسندگان کسانی بودند که کوشیدند برای تمام تاریخ اسلام چنین فرهنگی تنظیم نمایند، مهمترین فرد از میان این نویسندگان ابن خلکان (۱۲۱۱ ـ ۱۲۸۲) بود.

اثر ابن‌خلکان شامل شرح‌حال فرمانروایان، وزیران، شاعران، کارشناسان علم صرف و نحو ـ و دانشمندان مذهبی می‌شد. در چنین فرهنگهایی استادان و دانشمندان مدرسه و مسجد، مقام والایی داشتند تا نشان دهند تاریخ جامعهٔ مسلمانان در حقیقت انتقال زنجیره‌ای از حقیقت و فرهنگ عالی اسلامی است. زندگینامهٔ یک استاد با ذکر اصل و نسب و تاریخ تولد او آغاز می‌شد. سپس شرح کامل تحصیلات وی ذکر می‌شد؛ چه کتابهایی را و نزد چه کسانی خوانده است، بعد چه اجازه (گواهینامه)هایی را دریافت داشته است. بدین‌ترتیب از نظر اصل و نسب وی به دو شیوه معرفی می‌گردید، یکی تحصیلی و معنوی و دیگری شیوهٔ زندگی عادی، این دو شیوه آن‌قدرها هم با یکدیگر متفاوت نبودند، زیرا مثلاً یک پسر بچه معمولاً تحصیلش را نزد پدر آغاز می‌کرد و او نیز نزد پدرش و بدین‌ترتیب یک سلسلهٔ طولانی از نیاکان ذکر می‌گردید. آثار دانشمند و مسافرتهایش تشریح می‌شد، به همین ترتیب کتابهایی که نگاشته و شاگردانی که داشته است؛ احتمالاً حکایت یا واقعهٔ قابل‌ذکری از زندگی‌اش نیز آمده است. سرانجام، این زندگینامه شامل تعریف و ستایشی از صفات و ویژگیهای اخلاقی وی می‌گردید، البته نه به آن حد که وی را از سایر دانشمندان ممتازتر و برجسته‌تر کند.

کلام

کسانی که در مدرسه فقه می‌خواندند، در عین حال اصول اعتقادات مذهبی را نیز در کنارش مطالعه می‌نمودند، هرچند که این مطالعات ثانوی چندان نقشی در پایه و مقطع تحصیلی آنان ایفا نمی‌کرد.

حتی بعد از دورانی که مکتب معتزلی از حمایت خلفای عباسی بهره‌مند شد، تا مدت یک قرن بسان مکتب فکری مهمی به حیات خود ادامه داد. آخرین اندیشمند مهم و اصولی این مکتب عَبدالجابِر (۱۰۲۵ ـ ۱۹۳۶ م.) بود. تنها در قرن یازدهم بود که آموزشهای مکتب معتزلی بر اثر نفوذ و فشار خلفای عباسی و فرمانروایان سلجوقی در بغداد و سایر نواحی سرکوب شد. ولی در عین حال به تأثیر خود در شکل‌گیری فرقهٔ مذهبی شیعه ادامه داد و در این زمینه نقش مهمی ایفا کرد، چنانکه در مدارس مذهبی شیعی اصول این فلسفه آموزش داده می‌شد، ولی در جهان سُنّی، یک فلسفه و اندیشهٔ خاموش و از یاد رفته تلقی شد، تا آنکه در اعصار نوین بار دیگر توجهی به آن معطوف شد.

افول مکتب معتزلی، تا میزانی به علت ادامه یافتن زنجیرهٔ آموزشی ابن حنبل بود، آن هم در بغداد و در دمشق، از سوی دیگر تکامل سلسله اندیشه‌های اشعری نیز در این میان بی‌تأثیر نبود؛ این سلسله اندیشه‌ها بیان و دفاع از مطالبی بود که در قرآن و احادیث ذکر شده بود، آن هم به شیوهٔ مباحث جَدَلی که آن را عِلمُ الکَلام نام داده بودند. این جریان در حقیقت نشانه‌ای از گسترش مکتب اَشعری یا بهتر بگوییم علت اصلی آن بود، بدین‌قرار که بسیاری از مجتهدان آن را به عنوان فراهم‌کنندهٔ اساس ایمان که پایه و ایستگاه فقه باشد پذیرفتند. این مسئله بویژه از سوی دانشمندان و مجتهدان شافعی پذیرفته شد. ولی باید دانست که این ترکیب کلام اشعری با فقه به‌هیچ‌وجه همه‌گیر و گسترده نبود. پیروان حَنبلی با کلام مخالف بودند و به همین ترتیب نیز بعضی از شافعی‌ها. در سرزمین مغرب نیز مکتب مالکی که سمت برتری و فرمانروایی داشت، بحث و مجادله بر مسائل مذهبی را میدان نمی‌داد، المراوید نیز این مسئله را ممنوع کرده بود؛ ولی ابن‌طمرت و المحاد علم کلام را مخصوصاً به سبک و شیوهٔ اشعری مورد توجه قرار دادند، هرچند که در علم تفسیر قانون، دقیقاً پیرو مکتب ظاهری بودند. در ناحیهٔ شمال‌شرقی جهان

اسلام، نوع دیگری از کلام که منشأ آن به الماتریدی[1] (وفات ۳۳۳ ق. ـ ۹۴۴ م.) مسبوق می‌شد در قوانین مکتب حنفی پذیرفته می‌شد. این شیوه از چند جهت با مکتب اَشعری تفاوت داشت، بویژه در زمینهٔ آزادی انسان در رابطه با عدالت ذات پروردگار. شیوهٔ اخیر آموزش می‌داد که فعالیت و اعمال انسان بر اثر ارادهٔ خداوند صورت می‌گیرد، ولی آن دسته از اعمال که گناه‌آلودند، مبنی بر رضایت و خشنودی خداوند نیستند. سلاطین اولیهٔ سلجوقی که خود از سرزمینهای اختلاط کلام ماتریدی و فقه حنفی سر بر آورده بودند، کوشیدند که این مسلک فکری را با خود به سوی غرب بیاورند. به هر حال باید در نظر گرفت که خصومت شدید و آشکاری بین اندیشمندان اشعری و ماتریدی وجود نداشت و آن اختلاف‌نظرها هم چندان پایدار نبود. در قرنهای بعدی در مدرسه‌های سنّی کتابهای درسی ضمن خلاصه کردن اصول عقاید، نوعی توافق کلی دانشمندان مذهبی را بیان می‌داشت.

اَلغَزالی

با آنکه فرقهٔ اصلی سنّی و اندیشه‌های مربوط به آن، شیوهٔ مذهبی اشعری و نتایج آن را پذیرفته بودند، معهذا این کار را با احتیاط انجام داده و حد و حدودی برایش قایل شدند. چنین محدودیت و احتیاطی به وسیلهٔ غزالی به سبکی کلاسیک شرح داده شد، غزالی نویسنده‌ای بود با نفوذ دیرپا که تمام مسلکهای فکری زمان خود را بررسی و درک کرده بود. وی خود استادی در رشتهٔ کلام اشعری بود و بخوبی از خطراتی که ممکن بود در این راه دامنگیرش شود آگاهی داشت. وی کوشید تا حد و مرزی را که کلام در حیطهٔ آن مشروع و مجاز بود، تعیین کند. کوشش وی در این راه یک فعالیت دفاعی بود: دلایلی متقن می‌بایستی در این زمینه ارائه شود تا بتوان در سایهٔ آنها از عقیدهٔ راستینی که از قرآن و حدیث استخراج می‌شود در برابر منکران دفاع نمود، و همچنین در برابر آنان که می‌کوشند تفسیر و تعبیرهای نادرستی از آنها ارائه دهند. ولی به طور کلی کلام نمی‌بایستی مورد تجربه و بحث کسانی که امکان داشت ایمانشان لطمه ببیند واقع شود، و به همین ترتیب نباید آن را برای ساختار اندیشه‌ای به‌کار برد که ماورای قرآن و حدیث باشد. کلام مسئله‌ای بود خاص کارشناسان که خارج از مدرسه و به صورت مستقل در زمینهٔ آن

1. Al-Maturidi

کار می‌کردند.

اینکه مسلمانان باید قوانین مشتق‌شده از قرآن و حدیث را در زمینهٔ ارادهٔ خداوند پیروی و رعایت کنند، اصل و اساس اندیشهٔ غزالی بود، چنانچه مسلمانی آنها را رعایت نکند در جهانی مملو از گمراهی و بی هدفی مفقود خواهد شد. کتاب غزالی به نام «احیاءالعلوم الدّین» که یکی از مشهورترین و بزرگترین آثار مذهبی اسلامی است در همین زمینه قلمفرسایی می‌کند و طی آن می‌خوانیم که مسلمان باید به گونه‌ای قوانین اشاره شده در بالا را رعایت کند که به ذات پروردگار نزدیکتر شود.

در کتاب دیگری به نام اَلْمُنْقِضْ مِنَ الضَّلالْ (رهایی‌دهنده از گمراهی) که غالباً ـ نه به شیوه‌ای کاملاً صحیح ـ آن را بیوگرافی خود غزالی می‌دانند، وی راهی را تشریح می‌کند که او را به این نتیجه رساند. پس از آنکه غزالی تحصیلات اولیه را در خراسان، طوس و نیشابور انجام داد به بغداد رفت و در مدرسه‌ای که به وسیلهٔ خواجه نظام الملک وزیر سلطان سلجوقی تأسیس شده بود، کرسی استادی یافت. پس از مدتی در آنجا به این نتیجه رسید که مطالعات ظاهری شریعت کافی نیست، و خود را ناگزیر از این دید که راه صحیحی در زندگی برگزیند. خود او می‌نویسد: «خواهشها و خواسته‌های دنیوی به من اصرار می‌ورزیدند آن چنان که هستم باقی بمانم درحالی‌که ایمانم از درون فریاد برمی کشید برخیز، دور شو، برخیز!»(۶)

وی سرانجام به این نتیجه رسید که از راه هوش و عقل بتنهایی نمی‌تواند به آنچه می‌خواهد دست یابد. به دنبال راه فیلسوفان رفتن و حقیقت کائنات را با اصول آنان ساختن نتیجه‌اش غرق شدن در مرداب و لجنزار امور نارواست. طریق شیعیان نیز که پیروی از آموزشهای یک مفسر لغزش‌ناپذیر ایمان است، خود خطرناک است زیرا ممکن است شخص را به جایی برساند که تمام نکات مکشوفه بر وی از راه کشف و شهود کنار نهاده شود و این به خاطر نادیده گرفتن حقایق باطنی است، شخص پیش خود استدلال می‌کند حقایق باطنی از قید و بند شریعت آزاد است.

در نظر غزالی تنها معلم لغزش‌ناپذیر و معصوم حضرت محمد (ص) است، و طریق صحیح آن است که به وسیلهٔ ایمان کشف و شهود وی را بپذیریم: «نوری که خداوند در دل بندگانش می‌تاباند هدیهٔ گرانبهایی است از جانب وی.»(۷) پس باید راه پیامبر اکرم را آنگونه که وی رهنمون می‌شود دنبال کنیم ولی این راه را با صمیمیت و خلوص قلب طی کنیم و در عین حال

همه‌چیز را بجز خدمت به خداوند ترک نماییم.

کتاب اِحیاءِ العُلوم الدّین دربارهٔ رابطهٔ صمیمانه بین اعمال و حالات روح بحث می‌کند، به زبان دیگر بین مشاهدات برونی و حالت روحی که بـه آنها ارزش و معنا مـی‌دهد صـحبت می‌نماید. به باور وی رابطه‌ای دو جانبه بین تقوا و اعمال نیک وجود دارد یعنی خود تـقوا و صفات نیک بر اثر اعمال مناسب و صحیح تقویت می‌شوند:

«کسی که می‌خواهد روح خود را پاکیزه کند و این روح را مطلوب و کامل نماید با اعمال نیک، نمی‌تواند ظرف یک روز عبادات را انجام دهد؛ به همین منوال با یک روز ارتکاب گناه روحش آلوده نخواهد شد، از همین روست که ما می‌گوییم یک گناه واحد مستوجب کیفر ابدی نیست. ولی اگر یک روز تقوا راکنار بگذاریم کار ما باعث می‌شود که روز دیگر نیز چنین کنیم و بدین‌ترتیب روح اندک‌اندک رو به افول خواهد رفت تا آنکه در منجلاب غرق شود. باید در نظر داشت که اعمال فقط هنگامی‌که به وسیلهٔ روحی که متوجه خداوند و خدمت به اوست اجرا گردند، ارزشمند است.»(۸)

مطلوب و صحیح آن است که رابطهٔ یادشده را روشن و شفاف سازیم؛ رابطه‌ای که به‌وسیلهٔ آن محتویات و قالب را (ظرف و مظروف) احیا کنیم. نخست آنکه چهار ستون اسلام را بر پـا داریم بدین معنی که وظایف اصلی مذهب اجرا شوند: نماز خواندن، روزه گرفتن، خمس، زکات دادن و به زیارت حج رفتن. در مورد اجرای هریک از این وظایف از شکل ظاهری آنها باید فراتر رویم و قوانین دقیقی را در نظر بگیریم که به ما دستور اجرای آنها را داده‌اند، معنای آن را برای خود تشریح کنیم و نیز فواید این اعمال را هنگامی‌که با ایمان کامل شود در نظر بگیریم. نماز گزاردن ارزشی کامل و فراوان خواهد داشت اگر با حضور قلب اجرا شود، مثلاً درک کلماتی که ادا می‌کنیم و با خلوص کامل باطنی،ترک تمام اندیشه‌ها بجز خدا با بیم از خداوند و امید به رحمت او. روزه گرفتن دارای ارزش زیادی است، اگر طوری انجام شود که روح به خدا توجه کند. دادن خمس و زکات سودمند است درحالی‌که بدانیم از فرمان خدا اطاعت می‌کنیم و نعمتهای دنیوی دارای ارزش چندانی نیستند. زیارت خانهٔ خدا باید با قصد تطهیر روان انجام گیرد و نیز داشتن اندیشه‌هایی از پایان زندگی و فرا رسیدن مرگ و روز رستاخیز.

بخش دوم کتاب از شعایر و مراسم اصلی فراتر رفته بویژه به مسائل اخلاقی می‌پردازد؛ بویژه آنها که انسانها را به یکدیگر نزدیک کرده پیوند می‌دهد: خوردن، نـوشیدن، زنـاشویی، ثـروت

اندوزی و گوش دادن به موسیقی. در مورد هر یک از آنها بحث می‌کند که آیا اصولاً انجام این کارها صحیح است یا خیر، اگر صحیح است حد و مرز آنها تا چه اندازه است و نیز در چه شرایط و موقعیتهایی باید انجام شود و هرچه باشد باید هدف نزدیک شدن به خداوند باشد. مثلاً زناشویی را از نظر مزایا و معایب آن می‌سنجد. زناشویی شخص را صاحب فرزند می‌کند، وی را از اجرای اعمال خلاف و گمراه‌کننده می‌رهاند و ممکن است بهشت را نصیب وی کند؛ اما از سوی دیگر امکان هم دارد که همین زناشویی مرد را از جست‌وجوی دانش خداوند بر حذر دارد و او نتواند از راه صحیح وظایف مذهبی و خداجویی خویش را به انجام رساند.

بخش سوم کتاب می‌پردازد به دوره کردن اصولی آن دسته از هیجانات و خواهشهای نفسانی آدمی که اگر به آن نادرست پاسخ داده شود شخص را از دستیابی به منافع و عوالم معنوی و روحانی مذهبی دور می‌کند و لاجرم او را به تباهی و فنا می‌کشاند. ابلیس از راه حواس پنجگانه وارد قلب انسان می‌شود یعنی با استفاده از قوهٔ مخیلهٔ انسان و همچنین اشتهای شهوانی و جسمانی. غزالی به طور خلاصه مروری دارد بر بتهایی که بر وجود انسان فرمانروایی می‌کنند: معده، نفس اماره و زبان، مخصوصاً که به راههای بد و ناصواب به کار برده شود، دروغگویی، مسخره کردن، غیبت و تملق. پس از آن اشاره می‌کند به عوامل مخرب خشم، حسد، نفرت، حرص به مال و جاه و مقام دنیوی و نیز امتیازات معنوی که منجر می‌شود به دورویی و غرور در مورد دانش و تقوا (دانشمند بودن یا پرهیزگار بودن) سلامت جسمانی و بالاخره زیبایی.

این چنین انگیزه‌های زیان‌آوری را می‌توان با توسل به دامان خداوند مهار کرد، بویژه در مواقع اجرای شعایر دینی مانند نماز، روزه و حج. و نیز با تکرار نام خداوند، ذکر و تمرکز و بالاخره باکمک یک دوست یا یک مرشد روحانی. با این تمهیدات راهی راکه روح به غلط طی می‌کند بسته خواهد شد و راه صحیح در برابرش گشوده می‌شود راهی که به سوی دانش خداوند می‌رسد.

آخرین بخش کتاب با این راه یعنی گام برداشتن به سوی خداوند پایان می‌یابد، راهی که هدف نهایی آن «تطهیر کامل روح از هر چیز است بجز خداوند تبارک و تعالیٰ.... اختصاص دادن مطلق قلب به یاد پروردگار.»(۹)

در اینجا اندیشه‌های غزالی یادآور مرشدان و رهبران صوفی است. طریق رسیدن به خداوند شامل مراحل (مقام) چندی است. نخستین مقام توبه است، بازگشت روح از زندان خدایان

دروغین. پس از آن شکیبایی و بردباری فرا می‌رسد، بیم و امید، ترک و پرهیز از چیزهایی که گناه محسوب نمی‌شود ولی امکان دارد مانعی در راه رسیدن به خداوند باشد. در هر مرحله یا مقام نوعی کشف و شهود برای مسافر یا سالک صورت می‌گیرد؛ اگر چنین کشف و شهودی صورت گرفت این از لطف و عنایت خداوند است و ثابت و برقرار باقی نمی‌ماند.

به همان میزانی که روح در طریق خداوند پیش می‌رود کوششهایش در این راه بی اثر است، بلکه لطف خداوند او را رهنمون می‌شود و به جلو می‌برد. کار و وظیفهٔ روح در این مرحله فقط «تطهیر، تصفیه، آمادگی و شکیبایی است و دیگر هیچ.» در هر مرحله یا مقام که اشاره کردیم یک خطر وجود دارد، اینکه سالک در آنجا باقی بماند و جلوتر نرود، یا حتی در اوهام و توهمات خویش گم شود؛ ولی این امکان وجود دارد که پروردگار او را کمک کند و راه رسیدن به خودش را اهدا فرماید. اینکه اشاره کردیم عالی‌ترین مرحله صعود و عروج است ولی باید در نظر داشت که این حالت به صورت هدیه‌ای از جانب پروردگار عطا می‌شود و ممکن است باز پس گرفته شود:

«انوار حقیقت در دلش خواهد تابید. در آغاز بسان یک آذرخش سریع است و پایدار نخواهد ماند. پس از آن باز خواهد گشت ولی ممکن است این بازگشت به طول انجامد. چنانچه آن بازگشت امکان دارد همیشه بماند، باز هم امکان دارد که ناگهان ربوده شود.»(۱۰) در همین عالی‌ترین مرحله است که انسان هوش و حواس خود را از دست می‌دهد و خویشتن را در اندیشهٔ خداوند گم می‌کند؛ خداوندی که از راه عشق خود را به او نمایانده است، و همین‌جاست که انسان معنای راستین وظایفی را که به وسیلهٔ شریعت به او دستور داده شده درک می‌کند و سپس قادر می‌گردد که آنها را به شیوهٔ مناسب انجام دهد. ولی امکان هم دارد که او (سالک) از حقیقت دیگری نیز آگاهی یابد. غزالی در اینجا به نوع دیگری از دانش اشاره دارد که به باور وی عبارت است از «معرفت»: دانایی دربارهٔ فرشتگان و شیاطین، بهشت و دوزخ و خود پروردگار، ذات پروردگار، صفات پروردگار و نامهای او. این دانشی است که به وسیلهٔ پروردگار حجاب از رویش برداشته می‌شود و به روح سالک انتقال می‌یابد. غزالی در این زمینه در این کتاب خود چیزی نمی‌گوید ولی در آثار دیگری که به وی نسبت می‌دهند این مسائل را شرح داده است. این حالت، حالت کامل جذب در خداوند و یکی شدن با او نیست، بلکه در حقیقت نوعی نزدیک شدن آنی یا به زبان دیگر مزه مزه کردن زندگی در جهان دیگر است؛ هنگامی‌که یک انسان

سعادت دیدار خداوند را از نزدیک پیدا می‌کند؛ نزدیک، اما باز هم بسیار دور.

پی‌نوشتها

۱. القیروانی، ابن ابی زید. رسالت. الجزیره. ۱۹۴۹. ص ۳۰۲ ـ ۳۰۳.

۲. ا. ل. اودویـــچ. .A. L. Udovitch شرکت و منفعت در اسلام قرون وسطی. پرینستون. ۱۹۷۰.

۳. الف. لائیش (A. Layish) و ا. شموئلی، آداب و رسوم و شریعت در میان اعراب بدوی. ص ۲۹ ـ ۴۵.

۴. برگوین (Burgayne). مملوک اورشلیم.ص ۷۱ ـ ۷۲.

۵. عُسیبه، ابن ابی. عیون. ج ۳. ص ۳۴۲ ـ ۳۴۴.

۶. غزالی. فِیصَل التفریقات بینِ الاسلام و الزَندیقه. قاهره. ۱۹۶۱. ص ۲۰۲.

۷. غزالی. احیاءِ العلوم. قاهره. ۱۹۱۶. ص ۵۲.

۸. غزالی. احیاء العلوم. ج ۲. ص ۱۷.

۹. غزالی. منقض. ص ۱۳۲.

۱۰. غزالی. احیاءالعلوم. بخش ۳، کتاب ۱، ج ۲. ص ۱۷.

فصل یازدهم

راههای مختلف اندیشه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اسلام فیلسوفان

فقه و علوم منشعب از آن، مواد و مطالب اصلی مورد مطالعه در مسجد و مدرسه بود، اما در خارج از این دو جایگاه مطالعه در مورد اندیشه‌های دیگری صورت می‌گرفت. یکی از انواع این اندیشه‌ها که اهمیت دیرپایی داشت افکار فیلسوفان بود؛ کسانی که بر این باور بودند که خرد آدمی چنانچه بر پایهٔ ساختار منطق ارسطویی استدلال کند می‌تواند به حقیقتی قابل اثبات دست یابد که بتوان آن را به اثبات رسانید.

سلسله اندیشه‌هایی که در جهان اسلام پیشتازان آن را الکندی و فارابی تشکیل می‌دادند در آثار ابن‌سینا (۱۰۳۷ ـ ۱۰۹۸ م.) به اوج خود رسید، آثاری که نفوذش بر سراسر فرهنگ بعدی اسلامی عمیق و سایه‌گستر بود. ابن‌سینا در اشاره‌ای به شرح‌حال خود، دورهٔ تحصیلات خویش را نیز تشریح می‌کند، مسئله‌ای که در آن زمان زبانزد این و آن بود. این تحصیلات عبارت بود از مطالعهٔ قرآن مجید، علوم مربوط به زبان عربی، علوم مربوط به تفسیر اصول فقه، علوم استدلال عقلی، منطق، ریاضیات و علوم ماوراءالطبیعه. وی می‌نویسد: «هنگامی‌که به سن هجده سالگی رسیدم تمام این علوم را به اتمام رسانده بودم...امروز همان دانشها را دارم، نهایت پخته‌تر شده‌اند

وگرنه چیزی بر آنها افزوده نشده است.»(۱) ابن سینا به تکامل و پیشرفت بسیاری از این علوم دست زد اما آنچه اثری عمیق و دیر پا بر افکار شایع بعدی داشت کوششی بود که وی در زمینهٔ تبیین حقایق اسلام به مدد منطق ارسطویی و فیلسوفان یونانی، مبذول داشت. برای فیلسوفانی که در جست‌وجوی حقایق ملموس و آشکار بودند مهمترین مشکلی که وحی اسلامی پیش می‌آورد تضاد آشکاری بود که بین وحدت خداوند و کثرت مخلوقات مشاهده می‌گردید؛ این تنگنا را می‌توان به شیوهٔ ساده‌تر در تضاد بین خیر مطلق خداوند و وجود آشکار شر در جهان نشان داد [وجود شیطان و رحمان].

فیلسوفان که ابن‌سینا نقطهٔ اوج آنان بود، پاسخ چنین پرسشهایی را در فلسفهٔ نوافلاطونی یونانی یافتند. چنین اظهار نظر شد که قسمت اعظم مکتب نوافلاطونی در واقع تفسیری از انیاد[1] پلوتینوس[2] است که خود همان الهیات ارسطو به شمار می‌رود. این مکتب براین باور بود که کائنات به وسیلهٔ یک سلسله از تجلیات خداوندی تشکیل شده است، از این راه امکان آن بود که وحدت خداوند را با تعدد مخلوقات سازش داد. در تشریح ابن‌سینا خداوند نخستین علت یا خالق بود، ذات واجب‌الوجود بود، هم جوهر بود و هم وجود. از ذات خداوند یک سلسله بینش دهگانه تجلی نمود که از بینش ابتدایی آغاز می‌شد و به بینش کل (فعال) منتهی می‌گردید و این بینش کل سراسر موجودات را در برمی‌گرفت و بر جهان حکومت می‌کرد. به وسیلهٔ نور الهی، اندیشه‌هایی از راه بینش کل به وجود بشر ساطع گردید و بدین‌ترتیب روح به وجود آمد.

مسئلهٔ نمادگرایی (سمبولیسم) نور که در تصوف و سایر افکار عرفانی شیوع داشت، می‌تواند اعتبار و سندیت خود را از قرآن مجید اخذ کند:

«خداوند نور آسمانها و زمین است»: تصویر این نور همانند یک روزن است که درونش چراغی است (این چراغ بسان آینه است، آینه‌ای بسان یک ستارهٔ درخشان) که از درختی مقدس برافروخته شده است، زیتونی که نه از شرق است و نه غرب و سوختنش درخشان است بی‌آنکه آتشی آن را لمس کند؛ نور بر نور. «خداوند هرکسی را که بخواهد با نور خودش رهبری خواهد کرد»(۲)

همان‌گونه که روح با فرآیند نزول، موجودیت یافت، به همان ترتیب هم فرآیند دیگری با ساطع شدن عشق خداوندی جان گرفت، بنابراین زندگی آدمی یک عروج است؛ بازگشتی از

1. Ennead. 2. Plotinus

مراحل گوناگون هستی به سوی نخستین جوهر هستی [خداوند] و از راه عشق و اشتیاق.

اگر نور الهی به روح آدمی ساطع گردید، و اگر این روح با کوشش خویش بتواند به سوی خالق خود باز گردد، بنابراین چه نیازی به نبوت است، به تعبیر دیگر چه ضرورتی دارد که خداوند وحی خود را بر پیامبران نازل کند؟ ابن‌سینا ضرورت وجود پیامبران را به عنوان معلم قبول داشت؛ معلمانی که حقایق دربارهٔ خداوند و حیات اخروی و اعمال لازم را ـ نماز و سایر وظایف عبادی ـ برای شناخت خداوند و مسئلهٔ فناناپذیری مشخص می‌ساختند اما ابن‌سینا بر این باور بود که نبوت صرفاً لطف الهی نیست بلکه نوعی شعور در آدمی، و البته عالیترین و والاترین نوع آن است. پیامبر در حیات سلسله‌مراتب عقول شرکت می‌کند، و می‌تواند آن‌قدر عروج کند که به عقل اول برسد. ولی این موهبت تنها منحصر به پیامبران نیست، بلکه مردانی با استعدادهای روحانی والا نیز می‌توانند از راه زهد و ریاضت‌کشی به عقل اول واصل شوند.

به نظر می‌رسد که اگر معانی تحت‌اللفظی را در نظر بگیریم چنین اندیشه‌ای مغایر محتوای وحی در قرآن باشد. غزالی در مهمترین مباحثات تاریخ اسلام با شدت و قدرت فلسفهٔ ابن‌سینا را مورد انتقاد قرار داد، مخصوصاً در مواردی که مغایر استنباط وی از وحی در قرآن مجید بود. غزالی در کتاب خود به نام تَهافَةُ الفَلاسِفه (پریشان‌گویی فیلسوفان) سه نکته‌ای را که به‌نظر وی خطای فکری فیلسوفان بود با تأکید فراوان مورد بحث قرار داد. اول آنکه بنابر باور فیلسوفان، ماده ازلی و ابدی است: نور ربوبی بر ماده تجلی کرد ولی آن را خلق نکرد. دوم آنکه فیلسوفان، دانش خداوند را در جهان محدود کردند، بدین معنی که با دمیدن نور خویش باعث موجودیت مخلوقات مشخصی شد ولی شخصاً در مخلوقات حلول نکرد؛ این دیدگاه با تصویری که قرآن مجید از خداوند به ما می‌دهد سازش‌ناپذیر است زیرا خداوند در قرآن مجید به تک‌تک مخلوقات توجه خاص دارد. سوم آنکه فیلسوفان معتقد به فناناپذیری روح بودند و جسم را فناپذیر می‌دانستند. آنها می‌گفتند روح موجودی مجزا از جسم است که بر اثر فعالیت بینش کل به ماده دمیده شده است، و در موقع معینی که بازگشت آن به سوی حق‌تعالی فرا می‌رسد جسم که به وی متصل است مانع این بازگشت می‌شود؛ پس از مرگ روح از جسم آزاد می‌شود و دیگر نیازی به آن نخواهد داشت.

آنچه غزالی می‌خواست بگوید آن بود که خدای فیلسوفان، خدای مجسم‌شده در قرآن مجید نیست که با انسانها صحبت می‌کند، آنها را دوست می‌دارد، و روز جزا در موردشان داوری

می‌کند. به‌نظر وی نتیجه‌ای که استدلالها منطقی آدمی بدون هدایت از عالم بالا در این زمینه کسب می‌کند با آنچه وحی پیامبران بر بشر مکشوف ساخته است، سازش‌ناپذیر خواهد بود. یک قرن بعد دامنهٔ این مباحثات و استدلالها به دست ابن‌رشد (۱۱۲۶ ـ ۱۱۹۸ م.) افتاد که خود قهرمانی بود از دستهٔ فیلسوفان. وی در اندلس زاده شد و در همانجا تحصیلات خود را به انجام رساند، ناحیه‌ای که فلسفه دیر به آنجا رسید ولی ریشه‌های عمیق گرفت. ابن‌رشد در کتابی به نام تَهافَة التهافة (پریشان‌گویی پریشانگر) که به کتاب غزالی اشاره داشت، با دقت کامل و موشکافی به رَدّ و ابطال تفسیر غزالی پیرامون فلسفه پرداخت. ابن رشد در اثری دیگر به نام فَصلُ المَقالْ به بحث پیرامون آنچه برای غزالی تعارض میان وحی نبوی و نتایج افکار فیلسوفان بود، پرداخت. وی از بحث و پژوهش خود چنین نتیجه گرفت که افکار فلسفی نمی‌تواند مغایر با شرع و غیرمجاز باشد، بلکه می‌تواند با ارجاع به قرآن توجیه شود «آیا آنها قلمرو آسمانها و زمین را مورد توجه قرار نداده‌اند، خداوند چه چیزهایی را خلق کرده است؟»(۳) ابن‌رشد اظهار می‌داشت که از این‌گونه کلمات خداوند آشکار می‌شود که تناقضی بین نتیجه‌گیری فیلسوفان و مطالب قرآن وجود ندارد.

> «از آنجا که این مذهب، مذهبی است راستین و افراد را به مطالعه دعوت می‌کند و مطالعه نیز به کشف حقیقت منجر می‌شود، ما جامعهٔ مسلمانان بخوبی آگاهیم که این نوع پژوهش به نتایج متناقض منجر نخواهد شد؛ زیرا حقیقت، مغایر حقیقت نخواهد بود بلکه با آن سازش دارد و برآن گواهی می‌دهد.»(۴)

پس چگونه است که به ظاهر این دو با یکدیگر مغایرت دارند؟

پاسخ ابن‌رشد به این سؤال چنین است که تمامی آیات قرآن را نباید به صورت تحت‌اللفظی تفسیر کرد. اگر معانی تحت‌اللفظی آیات قرآن با حقایقی که فیلسوفان به آن رسیده‌اند در تعارض افتادند، آن آیات را باید به شیوهٔ استعاری و مجاز تفسیر نمود. باید در نظر داشت که اکثر انسانها توانایی و استعداد استدلال فلسفی، یا پذیرش تفسیرهای استعاری قرآن را ندارند. این مسائل نباید به آنها عرضه شود، بلکه باید به خواص، یعنی کسانی که قادر به درک و قبول آن هستند عرضه گردد.

«کسی که اهل علم و دانش نیست لاجرم باید این آیات را با معانی ظاهری‌اش بپذیرد، تفسیر تمثیلی چنین آیاتی در نظر وی نشانهٔ بی‌اعتقادی است، زیرا طبعاً به بی‌اعتقادی منجر می‌شود... هر مفسری که برای شخصی ناآشنا به این مباحث، تفسیری تمثیلی برای آیات ارائه دهد، در حقیقت وی را به شرک و بی‌اعتقادی دعوت کرده است... بنابراین تفسیرهای تمثیلی باید در کتابهای علمی استدلالی آورده شوند؛ زیرا این‌گونه کتابها را تنها طبقهٔ دانشمند و پیرو استدلال مورد استفاده قرار می‌دهند.»(۵)

فلسفه برای نخبگان (خاص) بود، برای طبقهٔ عام معانی تحت‌اللفظی قرآن کفایت می‌کرد. مسئلهٔ نبوت برای هر دو طبقه لازم بود؛ برای خواص از آن جهت که آنها را در راه صحیح اخلاقی نگه دارد، و برای عوام از آن جهت که حقایق را به شیوهٔ قابل قبولی تشریح کند. مناظرات جدلی یا کلامی برای افرادی بینابین این دو گروه بود و می‌توانست حقایق را برای عوام و در سطح درک آنان با منطق تفهیم کند؛ اما خطراتی هم در بر داشت، زیرا اصول عقلی آن به‌طور کامل به اثبات نرسیده است.

آثار ابن‌رشد بر تفکرات بعدی اسلام نفوذی گسترده و دیرپا نداشت، اما ترجمهٔ کتابهای وی به زبان لاتین نفوذ عمیقی بر فلسفهٔ مسیحی غربی باقی نهاد. افکار ابن‌سینا تا مدتها همچنان در رأس افکار فلسفی و دینی قرار داشت. در قرن دوازدهم با آنکه افکار غزالی شایع شده بود با این حال ارتباط تازه‌ای بین کلام و فلسفه برقرار شد. از دوران فخرالدین رازی (۵۴۴ ـ ۶۰۶ ق. / ۱۱۴۹ ـ ۱۲۰۹ م.) به بعد آثار کلامی با تبیین منطق و ماهیت موجودات آغاز می‌شد و سپس به بیان عقلی اثبات خدا می‌پرداخت؛ از این راه ساختاری منطقی برای دفاع از وی و قرآن به وجود آمد. تنها پس از این بود که به موضوعات گوناگون پرداخته شد که بر پایهٔ قبول و صحت وحی و مکاشفهٔ مذهبی، تدوین می‌گردید.

ابن‌عربی و عرفان

در آثار ابن‌سینا اشاراتی به اشراق شده است؛ اشراق یا درخشیدن نور الهی که با الهام از آن آدمی می‌تواند حقایق کائنات را درک کند. عده‌ای از دانشمندان بعد از ابن‌سینا واژهٔ اشراق را در مورد دانشهای سری و کهن خاورزمین به کار بردند (شرق واژهٔ عربی خاور است)، همچنین این واژه را برای یک ساختار علمی درک حقایق غایی و نهایی قرآن مجید و اعتبار بخشیدن به افکار صوفیان مورد استفاده قرار دادند.

سهروردی [شیخ شهید یا شیخ اشراق] کوشید تا در این زمینه یک ساختار عرفانی را عرضه دارد، همین امر باعث بروز شایعات و سر و صداهایی شد که سرانجام فرمانروای ایوبی حلب در سال ۱۱۹۱ م. وی را به هلاکت رساند. کاملترین و دیرپاترین ساختار عرفانی را ابن‌عربی (۱۱۶۵ ـ ۱۲۴۰ م.) عرضه داشت. وی یک عرب اندلسی بود. پدرش از دوستان ابن‌رشد بود؛ خود وی نیز این فیلسوف را ملاقات و در تشییع جنازه‌اش شرکت کرده بود. ابن‌عربی پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی در اندلس و مغرب، راهی سرزمینهای شرقی شد. وی به زیارت مکه رفت، و به نظر می‌رسد که این سفر در شکل‌گیری اندیشه‌اش اثر قاطعی داشت؛ وی در خلال رؤیایی آگاه شد که کعبه همان واقعیت غایی و نهایی است و در همین‌جا بود که نوشتن اثر برجسته‌اش فتوحات مکیه (مکاشفات مکی) را آغاز کرد. ابن‌عربی پس از آنکه مدتی در آناتولی در دوران سلطنت سلجوقیان زندگی کرد، در دمشق مستقر شد و در همان‌جا نیز درگذشت. مزار وی در کوهستان قاسیون در قسمت غربی شهر، تبدیل به زیارتگاهی شد.

ابن‌عربی در کتاب فتوحات مکیه و سایر آثارش کوشید تا دیدگاهی در مورد کائنات ارائه دهد و به صورت یک سیالهٔ بی‌انتهایی از هر طرف توصیف کند که سیاله متوجه مرکزی است و آن مرکز ذات الهی است، و عنصر اصلی این سیاله چیزی جز نور نیست. این فرآیند را از یک جنبه و جهت می‌توان به عشق تشبیه کرد: عشق بی‌انتهای خداوند، اشتیاق ذات واجب الوجود به شناخت خویش بر اثر انعکاس این عشق به سوی خودش؛ بنابر گفته‌ای از پیامبر اکرم(ص) که غالباً مرشدان صوفی ورد زبان می‌سازند، خداوند فرمود: «من گنجی بودم پنهانی، و مشتاق شدم که شناخته شوم، بنابراین مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم.»(۶)

چنین آفرینشی از راه تجلی ذات خداوند و به وسیلهٔ اسما و صفات وی صورت گرفت. اسمای ذات پروردگار در سه جنبه دیده می‌شوند: اول، در خودشان به عنوان قسمتی از جوهر

ذات خداوند، دوم، در زیربناها یا اشکال ابدی بی‌نهایت، و سوم در مخلوقاتی که محدود و مشخص هستند. اسما در حالت مشخصشان همان رب یا پروردگار هستند که در تصویرها یا مخلوقاتی که زادهٔ تصور خداوند هستند خود را متجلی می‌سازند و موجودات واقعی تجسم و تضمنی از همان تصویرها هستند.

با این ترتیب تمام مخلوقات تجلی نامهای مشخص با وساطت تصویرها هستند، اما انسان قابلیت آن را دارد که مظهر همهٔ آنها باشد. این امتیاز براساس همان پیمانی (میثاق) که خداوند با آدمیان منعقد کرد و بنا به آیات قرآن مجید پیش از خلق جهان بسته شد. بنا به عقیدهٔ ابن‌عربی و سایر اندیشمندان نظیر وی، ساختار و طرحی که آدمی طبق آن خلق شد «نور محمدی» یا «حقیقت محمدی» نام دارد. این نور بسان «آینهٔ شفافی» است که پروردگار انعکاس خویشتن را به طور کامل در آن مشاهده می‌کند. پس از یک جهت می‌توان چنین تصور کرد که تمام آدمیان مظهر کامل حق هستند، اما از جهتی دیگر این امتیاز خاصّ افراد ویژه‌ای است. این اندیشهٔ ابن‌عربی مبنی بر «انسان کامل» (اَلْاِنْسانُ الکامِلْ) بعداً به وسیلهٔ یکی از پیروانش به نام جیلی (وفات: حدود ۱۴۲۸ م.) دنبال شد. وی می‌گفت چنین انسانی، آدمی است که به طور کامل هویت‌الهی را منعکس می‌سازد و به طور کامل مشابه پروردگار خلق شده است؛ وی در حقیقت تجسم مشهود و ملموسی از پروردگار است و چیزی نیست جز «نور محمدی».

پیامبران افرادی هستند که از این امتیاز برخوردارند و در واقع تجلی اسمای خداوند به شمار می‌آیند؛ ابن‌عربی در اثر مشهوری به نام فصوص‌الحِکَمْ (گوهرهای حکمت) سلسله پیامبران را از حضرت آدم تا حضرت محمد(ص) برشمرد و توضیح داد که هر پیامبری نمونهٔ کدام نام حضرت باری است. حضرت محمد(ص) خاتم‌النبیین کاملترین تجلی ذات باری‌تعالی است. اما قدیسانی هم وجود داشته‌اند که بر اثر زهد و ریاضت و داشتن دانش باطنی (معرفت) قادر بوده‌اند به مقام آیینهٔ انعکاس نور حق‌تعالی برسند. پیامبران نیز قدیس هستند؛ اما قدیسانی هم بوده‌اند که مقام پیامبری نداشته‌اند، آنها وظیفهٔ انتقال کشف حقیقت یا قانون را بر عهده نداشته‌اند.[1]

سلسله‌ای نامرئی از قدیسان وجود دارند که نظام جهان را حفظ می‌کنند و در هر دوره‌ای در رأس این قدیسها یک مرشد اصلی (قطب) قرار دارد. (ابن‌عربی آشکارا خود را یکی از این اقطاب

۱. منظور نویسنده کتاب، نبی غیر مرسل است. م.

و در واقع خاتم‌الاقطاب یا کاملترین آنها می‌دانست.)

کسی که صاحب معرفت است باید بسان یک آدم معمولی بصیرت‌نیافته در چارچوب قوانین یکی از شرایع که به وسیلهٔ یکی از پیامبران عرضه شده زندگی کند؛ خود ابن‌عربی از مکتب ظاهری که معتقد به تفسیر لفظی و خشک احکام قرآن و حدیث بود، پیروی می‌کرد. در عین حال بر این باور بود که تمام وحی و مکاشفات پیامبران و قانونگذاران الهی همه از یک منشأ حقیقت منشعب و ساطع شده‌اند[۱]؛ تمام آدمیان همان خدای واحد حق‌تعالی را منتها به اشکال گوناگون می‌پرستند.[۲]

پرتوافکنی از ذات حق جنبهٔ دیگری هم دارد که آن درون فکنی یا باز پس دادن است؛ مخلوقات بسان آیینه‌هایی هستند که دانش خداوند را به سوی خودش منعکس می‌کنند؛ نزول مخلوقات از جانب ذات واجب‌الوجود در عین حال عروجی به سوی خود اوست.

راه عروج که به وسیلهٔ پرتو معرفت روشن می‌شود به مراحل گوناگونی منتهی می‌گردد، که همگی پیشرفتی دایمی در عالم کمال است. اینها مراحلی از خویشتن‌شناسی خود سالک است: «کسی که خود را شناخت، خدای خود را شناخته است.»[۳]

در این مسیر سالک به نمونه‌های حساس و اصلی نام خداوند برمی‌خورد جایی که «جهان انگاره‌هاست (عالَمَ المثالْ).

در ماورای آن جهان، امکان دارد که به یک نظر تصویر جمال و برای یک لحظهٔ کوتاه حجاب برداشته شود و خداوند خویشتن را به وی بنمایاند. در چنین دیداری دو لحظه موجود است: لحظه‌ای که سالک در پرتو دیدار حق، آگاهی از شخصیت خویش و سایر موجودات را از دست می‌دهد (فنا)؛ و لحظه‌ای که در خلال آن حق را در مخلوقاتش مشاهده می‌کند؛ سالک در این حال در میان دیگر مخلوقات زندگی می‌کند ولی همچنان از آن مشاهده آگاه است (بقا).

ابن‌عربی برای تبیین واقعیت کائنات آن‌گونه که در لحظهٔ مشاهده جلوه می‌کند اصطلاح وحدت وجود (همبستگی موجودات و هستی) را به کار برد که بعدها مباحثات فراوانی در تشریح معنای آن پیش آمد. این اصطلاح را می‌توان چنین معنا کرد که جز خدا هیچ‌چیز وجود ندارد؛ چیزهایی دیگر یا غیرواقعی هستند یا حصه‌ای از خداوندند. این اصطلاح می‌تواند به

۱. کُلُّهُمْ نوراً واحِدْ ـ همهٔ آنها پرتو واحدی از ذات پروردگارند. م.

۲. خدا یکی است ولی به هزار نامش خوانند. م. ۳. مَن عَرَفَ نفسَکْ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه. م

معنای مورد نظر فیلسوفان، یعنی تمایز بین واجب‌الوجود و ذات ممکن‌الوجود باشد: فقط خداوند واجب‌الوجود است که هستی‌اش متکی به ذات خودش است؛ سایر موجودات همگی وجودشان متکی به فرآیند خلقت یا نوعی تجلی است. همچنین می‌توان گفت که به لحظات تجربهٔ رؤیت اشاره دارد که در طی آن، سالک با آگاهی از تجلی ذات حق، از خویشتن بی‌خبر می‌شود؛ یا او با خدا متحد می‌شود و یا خدا در وی حلول می‌کند و برای لحظاتی کوتاه صفات خداوندی جانشین صفات و مشخصات انسانی وی می‌گردند.

اگر چنین تفسیرهایی را بپذیریم بسیار دشوار خواهد بود که مفهوم وحدت وجود را با مسئلهٔ تمایز خداوند از مخلوقاتش سازش دهیم، فاصلهٔ بی‌نهایت بین خداوند و مخلوقاتش، یعنی مسئله‌ای که از آموزشهای صریح قرآن مجید محسوب می‌شود. یکی از پژوهشگران تعداد زیادی از آثاری را که در دوره‌های بعدی در نقد افکار ابن‌عربی نوشته شده و آن را مغایر حقایق اسلام دانسته‌اند و همچنین آثاری را که از افکار ابن‌عربی دفاع نموده‌اند فهرست‌وار نام برده است. علمای دینی و فقهای زیادی در مورد ابن‌عربی فتوا صادر کرده‌اند که عمدتاً، در مخالفت وی بوده است.(۷) چشمگیرترین حمایتی که از راست‌دینی ابن‌عربی به عمل آمد از جانب سلطان سلیم اول (حکومت: ۱۵۱۲ ـ ۱۵۲۰ م.) پادشاه عثمانی بود که پس از فتح سوریه مزار ابن‌عربی را در سال ۱۵۱۶ م. در دمشق تعمیر و بازسازی کرد (۹۲۲ ق. / ۱۵۱۶ م.)؛ به همین مناسبت یکی از دانشمندان مشهور عثمانی به نام کمال پاشازاده (۱۴۶۸ ق. / ۱۴۶۹ ـ۱۵۳۴ م.) فتوایی به طرفداری از ابن‌عربی صادر نمود. کارهای ابن‌عربی حتی در میان مرشدان صوفی نیز مدتها مورد بحث و مناظره قرار گرفت. پاره‌ای از طریقت‌ها [یا سلسله‌ها] صوفیان اندیشه‌های وی را بیان معتبری برای معرفت تلقی کردند، بیان معرفت که هدف اصلی سلوک بود، درحالی‌که طریقت شاذلیّه در مغرب و نقشبندیّه در شرق جهان اسلام با دیدهٔ شک و تردید بدانها می‌نگریستند.

ابن‌تیمیه و سنت حنبلی

اسلام سنّی سازمان آموزشی مقتدری نداشت که مورد حمایت فرمانروایان باشد. اسلام سنت در خلال دوران خویش برای خود افکاری داشت که هم مخالف فیلسوفان و عارفان بود و هم بیگانه با شیوهٔ علم کلام، که می‌کوشید دفاعی منطقی در زمینهٔ ایمان مسلمین ارائه دهد.

آن سنت فکری که از آموزشهای ابن‌حَنبَل منشعب و مشتق شد، در کشورهای مرکزی جهان اسلام، بویژه در بغداد و دمشق زنده و پابرجا باقی ماند. با آنکه در میان پیروان ابن‌حنبل اختلاف عقیده فراوان بود، با این‌همه همگی در مورد حفظ فرقه‌ای که آن را تعالیم اسلام راستین می‌دانستند و معتقد بودند از وحی خداوندی بر پیامبر اسلام(ص) ریشه گرفته، متحد بودند. برای این افراد، خداوند، خدای قرآن و حدیث بود، که باید طبق دستورات خود وی پرستش شود. مسلمان واقعی کسی بود که ایمان آورده باشد؛ نه فقط ایمان به قبول خداوند، بلکه اجرای اعمالی که ارادهٔ خداوند به آنها تعلق گرفته است. تمام مسلمانان جامعهٔ واحدی را تشکیل می‌دهند که همگی باید متحد و یکپارچه باشند؛ هیچ فردی نباید از این جامعه اخراج شود مگر آنان که از اجرای فرامین دینی سر باز می‌زنند یا اندیشه‌هایی را شایع کنند که مغایر حقایقی است که بر پیامبر اکرم(ص) وحی شده است. مباحثات، جدلها، و پژوهشهایی که ممکن است به تعارض بینجامد، باید از میان جامعهٔ مسلمین رخت بربندد.

چنین سنتی، در قرن سیزدهم در سوریه که تحت حکومت ممالیک بود، به وسیلهٔ ندای نیرومندی از جانب فردی مستقل به نام ابن‌تیمیه (۱۲۶۳ ـ۱۳۲۸ م.) بار دیگر طنین افکند. ابن‌تیمیه در شمال سوریه دیده به دنیا گشود و قسمت اعظم عمر خود را در سفر بین دمشق و قاهره گذراند. وی در دوران عمر خود با موقعیت مذهبی تازه‌ای روبه‌رو شد. سلطانهای مملوک و سربازانشان همه سُنّی بودند، اما بسیاری از آنان تازه به اسلام گرویده بودند و ایمانشان سطحی بود. اکنون لازم بود که معنی واقعی ایمان را به آنان گوشزد کرد. آنچه در نظر ابن‌تیمیه خطاهای خطرناک دینی به شمار می‌آمد اکنون در جامعه شیوع یافته بود. پاره‌ای از این خطاها مانند شیعیگری و سایر اندیشه‌های مخالف اجتماع، امنیت کشور را به مخاطره می‌انداخت. پاره‌ای دیگر، مانند شیوع اندیشه‌های ابن‌سینا و ابن‌عربی، می‌توانست در ایمان جامعه اثرات نامطلوب باقی گذارد.

ابن‌تیمیه برای مقابله با چنین خطراتی رسالت خود دانست که راه میانهٔ حنابله را مجدداً بیان کند و اصول حقیقت وحیانی را به صورتی مصالحه‌ناپذیر مورد تأیید قرار دهد. اما از سوی دیگر با آنان که درون جامعه، حقیقت مذکور را پذیرفته‌اند ولی اندک اختلاف عقیده‌ای فرعی دارند، با مدارا رفتار شود.

پیامبر اکرم(ص) فرمود «مسلمان، برادر مسلمان دیگر است»... بنابراین چگونه می‌توان اجازه داد که در جامعهٔ حضرت محمد(ص) تفرقه ایجاد شود؟ چگونه می‌توان روا دانست که عده‌ای با پیروی از افکار شخصی خویش و بدون دلیل ارائه‌شده از جانب پروردگار، با گروهی دیگر اختلاف نظر داشته باشند؟... اتحاد نشانهٔ رحمت خداوندی است درحالی‌که ناسازگاری مجازات پروردگار است.(۸)

خداوند هم واحد است و هم کثیر. واحد است در ذات خود، کثیر است در صفاتش؛ صفاتی که باید همان‌گونه که قرآن مجید بیان کرده است مورد قبول واقع گردد. از مهمترین صفات خداوند که در زندگی آدمیان مؤثر است، ارادهٔ اوست. خداوند تمام مخلوقات را بنا بر ارادهٔ خود از عدم به وجود آورده است، و از راه بیان اراده‌اش در آیاتی که بر سلسلهٔ پیامبران به خصوص حضرت محمد(ص) نازل فرموده خود را به آدمیان شناسانده است. خداوند هم از مخلوقاتش بی‌نهایت فاصله دارد و هم به آنها نزدیک است؛ هم به جزئیات علم دارد، هم به کلیات؛ از رموز قلبهای آدمیان آگاهی دارد، و کسانی را که از وی اطاعت می‌کنند دوست می‌دارد.

انسان باید تحت رهبری پیامبر اکرم(ص) زندگی خویش را در خدمت خداوند بگذراند؛ فرامینی را که خداوند وحی کرده بپذیرد و طبق همین احکام با صمیمیت کامل در راه خیر بشر گام بردارد. ارادهٔ خداوند را چگونه می‌توان تعبیر و تفسیر کرد؟ ابن‌تیمیه نیز مانند ابن‌حنبل در درجهٔ اول به قرآن مجید توجه نمود و اظهار داشت که آیات قرآن مجید را باید با دقت کامل و به صورت تحت‌اللفظی درک کرد. سپس به احادیث رو آورده، و بعد از آن نیز به صحابهٔ پیامبر اکرم(ص) که خود حکم احادیث را دارند توجه نمود. جز اینها باید در حفظ حقایق که بر علوم دینی مبتنی است و به وسیلهٔ مسلمانان مورد وثوق از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است، کوشید. در این میان نیاز فراوانی به اجتهاد افرادی احساس شد که صلاحیت این کار را داشته باشند. عمل کردن به اجتهاد بایستی تا میزانی با انعطاف صورت می‌گرفت؛ مثلاً پاره‌ای از اعمال را که دقیقاً در شریعت توصیه نشده ولی اجرایشان سودمند بود، مورد تأیید قرار می‌دادند، مشروط بر آنکه از طرف شریعت ممنوع اعلام نشده باشد.

ابن‌تیمیه، کسانی را که به اجتهاد عمل می‌کردند به یک چشم نمی‌دید. بنا به باور وی، اجماع علمای یک دوره دارای ارزش مشخصی بود ولی نمی‌شد آن را مصون از خطا تلقی کرد.

نظر ابن‌تیمیه دربارهٔ اسلام مغایر با پاره‌ای از اندیشه‌های ابن‌سینا بود که می‌گفت کائنات با یک حرکت ارادی خداوند از هیچ آفریده شده‌اند؛ آفرینش آنها بر اثر تجلی نیست، خداوند فرد فرد و جزءبه‌جزء آدمیان را می‌شناسد؛ اما آدمیان خداوند را با به کار بردن استدلال خویش نمی‌شناسند، بلکه با وحی خداوندی است که او را می‌شناسند. مخالفت ابن‌تیمیه با اندیشه‌های ابن‌عربی بیشتر بود، زیرا اندیشه‌های او مشکلات و ابهامات جدی‌تری را برای جامعه فراهم می‌کرد. ابن‌تیمیه مانند سایر حنبلی‌ها بر این باور بود که می‌تواند وجود قدیسین یا «اولیاءالله» را مورد پذیرش قرار داد. «اولیاءالله» حقایق را از راه الهام کسب کرده بودند نه از راه پیام نبوی. این افراد مشمول لطف و عنایت الهی هستند و بدین‌سبب می‌توانند از حدود معمولی اعمال یک انسان عادی فراتر روند. این‌گونه مردان یا زنان باید محترم شمرده شوند، اما این احترام نباید در حد پرستش باشد؛ بنابراین نباید به زیارت مزار آنان رفت و نباید آداب و شعایر دینی را در آنجا اجرا کرد. ذکر صوفیان که در حقیقت تکرار نام خداوند است برای خود یک نوع عبادت معتبر است، اما این عبادت از نظر ارزش معنوی پایین‌تر از آداب نماز و خواندن قرآن است. تفکرات عرفانی که طی آن ابن‌عربی و دیگران تجربه‌های عارفانه را تفسیر می‌کردند به طور کامل مردود است: انسان تجلی پرتو ذات خداوندی نیست، بلکه یکی از مخلوقات اوست. انسان نمی‌تواند در خداوند مستهلک و فانی شود؛ تنها راهی که به وسیلهٔ آن انسان می‌تواند به خداوند نزدیکتر شود پیروی از اراده و فرمان اوست که به وسیلهٔ وحی بیان شده است.

ابن‌تیمیه نقش پراهمیتی در جامعهٔ مسلمانان زمان خود ایفا کرد، و نظریه‌های او از سنت حنبلی پس از مرگش به صورت عنصری اساسی در فرهنگ دینی نواحی مرکزی جهان اسلام باقی ماند؛ اما رفته‌رفته خاموش شد، تا آنکه در قرن هیجدهم بر اثر جنبشی مذهبی که جنبهٔ سیاسی داشت بار دیگر جان گرفت؛ این جنبش به وهابیان مربوط می‌شد که سرانجام به ایجاد دولت سعودی در عربستان مرکزی انجامید. با وجود تعارض شدید بین دیدگاه ابن‌تیمیه با ابن‌عربی در مورد اسلام، استعداد جامعهٔ سُنّی در تحمل نظریه‌های مخالف، راه را برای زیستن هر دو نظریه در کنار هم هموار کرد و حتی پاره‌ای از مسلمین قادر بودند که این دو نظریه را با یکدیگر سازش دهند. عالمی در یکی از آثار خود می‌نویسد که چگونه هنگام مسافرتش به حلب گروهی از صوفیان نقشبندیه را دیده است که آثار ابن‌عربی و ابن‌تیمیه را در کنار یکدیگر مطالعه می‌کردند. صوفیان اظهار داشته بودند: ابن‌تیمیه امام شریعت بود و ابن‌عربن امام حقیقتی که

سالکان صوفی به دنبال آن بودند؛ مسلمان کامل باید بتواند این دو جنبهٔ واقعیت اسلام را در وجود خویش متحد سازد.(۹)

تکامل شیعیگری

جامعهٔ شیعیان دوازده امامی در میان مسلمانان عرب‌زبانی می‌زیستند که اکثرشان سنّی‌مذهب بودند. گاه این شیعیان با سنّی‌ها کشمکش داشتند و گاهی اوقات هم در صلح و صفا زندگی می‌کردند. شیعیان اندک‌اندک تفکرات و اندیشه‌های خود را دربارهٔ آنچه در تاریخ اسلام رخ داده و آنچه می‌باید رخ می‌داد بسط و گسترش دادند. شیعیان، دعاوی حضرت علی (ع) و جانشینانش را مورد تأیید قرار دادند و اظهار داشتند سه خلیفهٔ اول اسلام غاصب بوده‌اند و به این سه خلیفه ناسزا گفتند. تاریخ اسلام که داستان قدرت سیاسی بود، در نظر شیعیان انحراف از تاریخ واقعی آن به شمار می‌آمد.

در نظر شیعیان، تاریخ باطنی عبارت بود از حفظ و انتقال حقایق وحیانی به وسیلهٔ سلسلهٔ امامان. بنا به نظریه امامت که از قرن دهم میلادی به بعد بتدریج تکامل یافت، خداوند امام را به عنوان حجت خود در دنیا، در تمامی زمانها، برگزیده تا حقایق دینی را به طرز صحیح به مسلمانان بیاموزد و عادلانه میان آدمیان حکم کند. امامها از اخلاف پیامبر اکرم از طریق دختر ایشان [حضرت] فاطمه(س) و همسر وی [حضرت] علی(ع) که نخستین امام بود، هستند. هر امامی به وسیلهٔ سلف خود تعیین می‌شد؛ هر یک از آنان در تفسیر و تعبیر قرآن مجید و سنت پیامبر اسلام (ص) منزه از خطا بودند، زیرا از علم مخفی امامت که خداوند عطا کرده بود بهره‌مند بودند؛ امامان در زندگی گناهی مرتکب نمی‌شدند.

شاخهٔ اصلی شیعیان بر این باور بودند که سلسلهٔ امامان با دوازدهمین امام یعنی محمد (ع) به پایان رسیده است؛ امامی که در سال ۸۷۴ م. از نظرها غایب گردید. این حادثه «غیبت صغری» نامیده شد، زیرا امام غایب به مدت چند سال به وسیلهٔ نمایندهٔ خود با مؤمنان در ارتباط بود. پس از آن «غیبت کبری» پیش آمد که این ارتباط منظم قطع شد و امام غایب پس از آن فقط بر حسب اتفاق، به طور زودگذر، یا در رؤیا و شهود مشاهده می‌گردید. در زمان مناسب امام غایب ظهور خواهد کرد و حکومت عدل را در جهان مستقر خواهد ساخت. به هنگام ظهور، امام غایب

مهدی (راهنمایی‌شده) خواهد بود. (واژهٔ مهدی در افکار شیعیان معنایی دقیقتر از آنچه سُنّی‌ها می‌اندیشند، دارد).

تا زمانی که حضرت مهدی (ع) ظهور کند، بشر نیاز به رهبری و راهنمایی دارد. تعدادی از شیعیان عقیده داشتند که قرآن و احادیث که به وسیلهٔ امامان تفسیر شده‌اند خود می‌توانند به عنوان راهنما و رهبر به شمار آیند؛ اما عده‌ای دیگر معتقد بودند تفسیر و رهبری نیازی است مداوم. از قرن سیزدهم میلادی به بعد، آنان به عالمانی رو آوردند که از نظر علم، هوش، اخلاق و تحصیلات، صلاحیت تفسیر و حفظ امانت ایمان را از طریق تلاشی عقلانی به نام اجتهاد داشتند. نام مجتهد از همین جا پیدا شد؛ این افراد لغزش‌ناپذیر نبودند، مستقیماً از طرف خداوند هدایت نمی‌شدند، اما قادر بودند با نهایت سعی خود تعالیم امامان را تفسیر کنند. هر نسلی نیازمند مجتهدان جدیدی بود، و مسلمانان عادی مجبور بودند از تعالیم مجتهدان عصر خود پیروی نمایند.

با مرور زمان برای تبیین و توجیه ایمان و عقیدهٔ مسلمانان شیعه نوعی الهیات عقلی پدید آمد. شیعیان اولیه پیرو آداب و سنن خویش بودند اما در پایان قرن دهم [شیخ] مفید (حدود ۹۴۵ ـ ۱۰۲۲ م.) اظهار داشت که باید به وسیلهٔ الهیات جدلی یا علم کلام از حقایق مکشوفه از راه وحی دفاع به عمل آید؛ یکی از پیروانش به نام [سید]مرتضی (۹۶۶ ـ ۱۰۴۴ م.) ادعا کرد که حقایق دینی را باید با عقل و استدلال به اثبات رساند. از این زمان به بعد بیشتر تعالیم شیعی که مورد قبول اکثریت واقع گردید، عناصری از مکتب معتزلی در بر داشت.

بعدها اندیشمندان شیعی در نظامهای فکری خود اندیشه‌هایی از نظریه‌های نوافلاطونی که ابن‌سینا و دیگران به آن شکل اسلامی داده بودند وارد ساختند. حضرت محمد(ص)، حضرت فاطمه(س) و امامان تجسمی از عقولی که جهان به وسیلهٔ آنها آفریده شده است، تلقی گردیدند. امامان، رهبران روحانی راه معرفت به خداوند به شمار آمدند. مقام امامان نزد شیعیان، همچون مقام «اولیاءالله» نزد سنّی‌ها بود.

تأکیدی که برای به کار بردن عقل آدمی جهت توضیح ایمان مذهبی به عمل می‌آمد، منجر به توسعهٔ مکتب شیعی فقه استدلالی شد. این پدیده محصول کوشش گروهی از علمای عراق بود که پیرو محقق (۱۲۰۵ ـ ۱۲۷۷ م.) و علامه حلی (۱۲۵۰ ـ ۱۳۲۵ م.) بودند. تحقیقات اینان بعداً به وسیلهٔ مُحمد بن مکی عاملی (۱۳۳۴/۱۳۳۳ ـ ۱۳۸۴ م.) دنبال شد. شخصیت اخیر در سوریه

به شهادت رسید و به شهید اول مشهور شد و این به خاطر مرگش در سوریه بود. قسمت اعظم اصول فقه استدلالی فرقهٔ شیعی، اقتباس از اصول فقه سنی بود، با این‌همه اختلافات عمده‌ای هم در این میان وجود داشت که معلول دید شیعیان به دین و جهان بود. در اصول شیعی فقط آن احادیثی مورد قبول بود که یکی از افراد خاندان پیامبر(ص) از زبان ایشان نقل کرده بود؛ احادیثی که امامان گفته و طبق آن عمل کرده بودند نیز اعتبار احادیث پیامبر اکرم(ص) را داشت مشروط بر آنکه ناقض آیات قرآن یا احادیث نبوی نباشد. در مذهب شیعه، اجماع امت مسلمان آن اهمیتی را که سنیان برای آن قائل بودند نداشت؛ مثلاً اگر امام مصون از خطا در جامعه وجود داشت، اجماع آن افرادی معتبر بود که گرداگرد امام حضور داشتند. «برهان و استدلال» موقع و مقام یک منبع شرعی را داشت، مشروط بر آنکه به طور صحیح و توسط افراد ذی‌صلاح مورد استفاده قرار گیرد.

پژوهش مجتهدان در منابع فقهی به مرور زمان یک سلسله اصول خاص شیعی را به وجود آورد که از جهاتی با اصول موجود در مکتبهای چهارگانهٔ سُنّی تفاوت داشت. مثلاً نوعی ازدواج موقت مجاز شناخته شد که در آن حقوق و تعهدات طرفین، همان حقوق و تعهدات طرفین در ازدواج دائم نبود. قوانین ارث نیز با قوانین سُنی در این زمینه متفاوت بود بعضی از مسائل کم و بیش لاینحل باقی ماند و موضوعی برای بحث دانشمندان شد، مثلاً تعهدات و وظایف فردی شیعه در برابر فرمانروایان به هنگام غیبت امامان. فرمانروایان دنیوی را نمی‌شد صاحب آن قدرت مشروعی که امامان داشتند تلقی کرد. اما اینجا مسئله‌ای پیش می‌آمد: اگر این فرمانروایان قدرت خود را برای حفظ عدالت و قوانین به کار می‌بردند آیا روا بود که به آنها مالیات پرداخته شود و افراد به خدمت آنان درآیند؟ در غیبت امامان آیا نماز جمعه و خطبه که جزئی از آن است مجاز بود؟ آیا امکان داشت که حکم جهاد صادر شود. در صورتی که امکان این موضوع وجود داشت چه کسی صلاحیت صدور این حکم را داشت؟ فقها اظهار می‌داشتند که مجتهدان می‌توانند حکم جهاد صادر کنند و نیز می‌توانند زکات و صدقات شرعی و قانونی را جمع کنند و در راه صحیح به مصرف برسانند؛ این اختیار باعث شد که مجتهدان در جامعه نقشی مستقل و مهم به دست آورند و افراد جامعه آنان را به صورت شخصیتهای صاحب قدرت بنگرند.

لااقل از قرن دهم مزار امامان تبدیل به زیارتگاه شد. مزار چهار تن از امامان در مدینه قرار داشت و شش تن در عراق؛ در نجف مرقد حضرت علی (ع)، در کربلا مرقد امام حسین (ع)،

همچنین مرقد بعضی امامان در کاظمین و سامرا و یک تن نیز [امام رضا(ع)] در مشهد واقع در خراسان واقع شده است گرداگرد حرم این امامان، مدرسه، مسافرخانه، و گورستان بنا شد و شیعیان مردگان خود را برای دفن به این گورستانها می‌آوردند. مزار فرزندان امامان [امامزاده]، صحابه پیامبر(ص) و دانشمندان برجستهٔ مذهبی نیز مورد احترام و زیارت بود.

مسئلهٔ عبادت شیعیان و سُنیّان تفاوت فاحشی با یکدیگر نداشت. هردوی آنها به زیارت مکه می‌رفتند و مرقد پیامبر اسلام(ص) را در مدینه زیارت می‌کردند. شیعیان به زیارت مزار اقطاب صوفیان می‌رفتند، و در برخی از نواحی سُنی‌ها نیز به امامان و افراد خانواده‌شان ادای احترام می‌کردند. در شهر قاهره، محلی که تصور می‌رفت سر امام حسین (ع) مدفون است مورد احترام و زیارت همگان بود.

اما مراسم تجلیل سالانه‌ای وجود داشت که در نظر شیعیان معنا و مفهوم خاصی داشت. این مراسم عاشورا بود؛ یعنی تجدید خاطرهٔ جنگی که در کربلا درگرفت و طی آن در روز دهم ماه محرم (۶۱ ق. /۶۸۰ م.) امام حسین(ع) به شهادت رسید. برای شیعیان این روز یکی از مهمترین روزهای تاریخ است. به باور شیعیان در این روز سیر طبیعی جهان ملموس از آنچه خداوند برای آن اراده کرده بود فاصله گرفت. مرگ امام حسین (ع) در حقیقت شهادت بود. آن حضرت برای خیر جامعه داوطلبانه خویشتن را قربانی کرد و این نشانهٔ آن بود که خداوند در پایان، همهٔ کارها را به پایهٔ حق و عدالت باز خواهد گرداند. در روز عاشورا شیعیان به عزاداری می‌پردازند و در مساجد خطبه‌هایی در این زمینه خوانده می‌شود و طی آن جریان شهادت حضرت را نقل کرده، معنای این عمل بیان می‌گردد.در بعضی از موارد و محلها داستان شهادت امام حسین(ع) را به صورت نمایش دراماتیک اجرا می‌کنند [تعزیه].

در خلال روند تکامل شیعیگری از دیرباز، احترام فوق‌العاده به امامان با این اندیشه همراه شد که امامان برتر از آدمیان و مظهر عینی روح خداوند هستند. از سوی دیگر این اندیشه نیز قوت گرفت که ماورای معانی ظاهری قرآن، معانی دیگری نیز وجود دارد که باطنی است. فاطمیان به هنگام فرمانروایی بر مصر و سوریه از این اندیشه حمایت کردند. اسماعیلیه فرقه‌ای از شیعیان بودند که فاطمیان از آنها منشعب شدند یا نسبت نزدیکی با آنان داشتند، دارای عقایدی بودند که بعدها توسط علمایی که زیر لوای فاطمیان بودند به شکل نظام فکری خاصی درآمد و سپس با کمک همان فرمانروایان گسترش یافت.

عقیدهٔ فاطمیان بر این اصل استوار بود که امامت از حضرت امام جعفرصادق(ع) به نوادهاش محمد به عنوان هفتمین امام منتقل شده است که خود آخرین امام مشهود بود. فاطمیان برای توجیه و تبیین این عقیده، بر پایهٔ دیدگاهی خاص نسبت به تاریخ، به تشریح مشخصات امام پرداختند. آنها اظهار داشتند که در سراسر تاریخ، آدمی به معلمی معصوم و رهنمون‌شده از جانب خداوند نیازمند بوده و هفت تن از این معلمان وجود داشته‌اند. هر دور با پیدایش رسولی ناطق آغاز می‌شود که حقیقتی را بر جهانیان آشکار می‌سازد. پس از این رسول، مفسری به نام وصی می‌آید که به چند تن پیروان معدود برگزیده، معانی باطنی وحی رسول را می‌آموزد. این معانی همان معانی باطنی صورتهای ظاهری تمام ادیان است. خدا یکی است و غیرقابل شناخت است؛ از وی عقل کلی که در آن صور تمام مخلوقات وجود دارد صادر می‌شود. در طی روند صدور پس از هر وصی، هفت امام می‌آیند که آخرین آنها رسول دوران آینده خواهد بود. ناطق هفتمین و آخرین امام همان مهدی موعود (عج) است که حقایق باطنی را بر همگان آشکار خواهد کرد. در این مرحله است که دورهٔ قوانین ظاهری به پایان خواهد رسید و دورهٔ دانش بی‌نقاب در مورد ماهیت عالم آغاز خواهد شد.

برای مدت زمانی این نوع شیعیگری که مورد تأیید فاطمیان بود در همه‌جا گسترش داشت ـ البته بیشتر در سوریه و کمتر در مصر و مغرب. هنگامی‌که دوران فاطمیان رو به زوال رفت و سرانجام جای خود را به ایوبیان داد، جوامع اسماعیلی نیز به انحطاط گرایید؛ اما گروههایی از آنان کماکان در کوهستانهای شمال سوریه، یمن و ایران به حیات خود ادامه دادند. در کوهستانهای ساحلی سوریه دو فرقهٔ دیگر از شیعیان که عقاید دیگری داشتند با اسماعیلیان در هم آمیختند. یکی از آنها فرقهٔ دُروزی بود که اندیشه‌هایشان از تعالیم حَمزةبْنِ‌عَلی سرچشمه گرفته بود؛ وی نظریه‌های اسماعیلیان را به سطحی رسانده بود که می‌گفت، امامان تجسم عقول، یعنی تجلیات خداوند یکتا هستند، و خداوند در وجود آدمیان حضور دارد و سرانجام در وجود خلیفهٔ فاطمی الحاکم (۹۹۶ - ۱۰۲۱ م.) مجسم شده است؛ خلیفه‌ای که از نظر آدمیان ناپدید شد ولی دوباره باز خواهد گشت. فرقهٔ دیگر نصیری‌ها بودند که نسبشان به محمدبن نُصَیْر می‌رسید که می‌پنداشت خدای یکتا غیرقابل توصیف است اما از ذات وی یک سلسله مخلوقات متجلی

شده‌اند و حضرت علی(ع) کامل‌ترین تجلی ذات حق است (به همین مناسبت آنها را بیشتر به نام عَلَوی می‌شناسند).

دو فرقهٔ دیگر نیز وجود داشتند که منشأ پیدایش آنها مبهم‌تر بود و بیشتر در عراق می‌زیستند. یزیدی‌ها در ناحیهٔ شمال، مذهبی داشتند که اختلاطی از مسیحیت و اسلام بود. آنان معتقد بودند که جهان به وسیلهٔ خداوند آفریده شده، اما بقایش به وسیلهٔ یک سلسله از مخلوقات فرودست و پایین‌مرتبه صورت می‌گیرد، و انسان در خلال زندگی، بتدریج به مرحلهٔ کمال خواهد رسید. فرقهٔ دیگر، مندابیه[1] در نواحی جنوب عراق می‌زیستند و عناصری از سنتهایی از مذاهب کهن را حفظ کرده بودند. آنها عقیده داشتند که روح آدمی بر اثر معرفت باطنی آن‌قدر عروج می‌کند تا به حق‌تعالی ملحق شود. قسمت عمدهٔ آداب دینی آنها غسل تعمید بود که نشانهٔ تطهیر تلقی می‌شود.

طرفداران فرقه‌هایی که یاد کردیم از منابع قدرت و ثروت در شهرهای بزرگ به دور بودند و در نقاط دورافتاده‌ای می‌زیستند. آنان اگرچه با خصومت فرمانروایان سُنی روبه‌رو نمی‌شدند، ولی دست‌کم مورد سوءظن بودند. آنان در این نقاط با آداب و رسوم خویش، سوای مراسم عبادی روزگار را می‌گذراندند. عقاید و قوانین زیدی‌ها و عبادی‌ها چندان تفاوتی با اندیشه‌ها و قوانین سنّی نداشت، ولی اندیشه‌های دروزی‌ها و نُصیْری‌ها چنین نبود. فقهای سُنی، اسلام آنها را اسلامی متفاوت تلقی می‌کردند. در زمان حکمرانی ممالیک این فرقه‌ها مورد جور و ستم واقع می‌شدند. محل انجام مراسم عبادی آنها، با محل شیعیان و سُنیان فرق داشت. پرستشگاه دروزی‌ها «خلوت» نام داشت و بر سرکوه یا تپه‌ای دور از شهر و روستا بنا می‌شد، عالمان دینی و زاهدان آنها در این‌گونه پرستشگاهها در انزوا به سر می‌بردند. محل عبادت اسماعیلیان که «مجلس» نام داشت نیز به همین ترتیب بود. سنت آموزش به وسیلهٔ علمای دینی در مدارس و خانه‌هایشان از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت. در غیبت امامانشان نیز همین افراد بودند که اختیار و ادارهٔ فرهنگ اخلاقی را در جامعهٔ خویش در دست داشتند.

1. Mandaeans.

دانش مذهبی یهود و مسیحیان

تا اوایل اعصار جدید، مراکز عمدهٔ فرهنگ مذهبی و جمعیت یهودیان در کشورهایی بود که اداره‌اش در دست مسلمانان بود. قسمت اعظم یهودیان از کسانی بودند که اعتبار تلمود را می‌پذیرفتند، یعنی پیرو روحانیان یهودی بودند که احادیث و تفسیرهای گردآوری‌شده در بابل و عراق را آموزش می‌دادند. جامعه‌های یهودی کوچکتری هم وجود داشتند؛ مثلاً قرائیم[1] [خوانندگان] که تنها نصّ صریح تورات را قبول داشتند که به باور آنها وحی و آموزش خداوندی و تنها منشأ قانون مذهبی به شمار می‌رفت و هر عالمی بایست شخصاً به مطالعهٔ آن پردازد. جز اینها فرقهٔ یهودی‌های سامری[2] نیز بردند که از دوران کهن راه خود را از سایر یهودیان جدا کرده بودند.

سرزمین عراق که از دیرباز مرکز اصلی آموزش دینی یهود بود، در خلال دوران اولیهٔ اسلام نیز همین وضع را ادامه داد. دو فرهنگستان بزرگ در آنجا وجود داشت که علمای یهودی به عنوان محافظان سنّت شفاهی مذهب یهود در آن به فعالیت مشغول بودند، و به سؤالاتی در زمینهٔ تفسیر و توضیح مسائل دینی که از سراسر دنیای یهود به ایشان می‌رسید پاسخ می‌گفتند. اما بعدها با انقراض دولت عباسیان آموزشگاههای (یِشی‌وُت)[3] مستقلی به وجود آمد که وظایف یادشده را به عهده گرفت. این آموزشگاهها در مراکز اصلی اسکان یهودیان یعنی قاهره، قیروان و شهرهای مسلمان‌نشین اسپانیا قرار داشتند.

در اوایل دوران اسلامی یهودیان ساکن در کشورهایی که زبان عربی زبان رسمی حکومت و مردم آن بود را به عنوان زبان رفع نیازهای زندگی روزمرهٔ خود برگزیدند؛ اما برای انجام عبادات و آداب دینی خویش از همان زبان عبری استفاده می‌کردند. نفوذ اندیشه‌های دینی و حقوقی یهود در تدوین اسلام به عنوان یک نظام فکری بازتابی در یهودیت نیز داشت؛ بدین معنی که نوعی الهیات و فلسفهٔ یهودی به وجود آمد که شدیداً تحت تأثیر علم کلام و فلسفهٔ اسلامی واقع شده بود. از سوی دیگر در اندلس، نوعی صنعت شعر عبری شکوفا شد که از سبک و صنایع شعر عربی الهام گرفته شده بود، این شعر و شاعری نوظهور عبری، هم در زمینهٔ مذهب بود و هم در

1. Karaites.
2. Samaritans.
3. Yeshivot.

زمینهٔ مسائل دنیوی.

ولی با ظهور خاندان الموحدون در اندلس، تکامل فرهنگ و زندگی یهودی پایان یافت. موسی‌بن‌میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۴ م.) بزرگترین شخصیت یهودی در قرون‌وسطا، تحت لوای فرمانروایان ایوبی در قاهره آزادی بیشتری یافت تا در اندلس زادگاه وی. کتاب او به نام دَلالَةُ‌الحائِرین (راهنمای گمگشتگان) که به زبان عربی نگاشته شده بود، تفسیری فلسفی در زمینهٔ مذهب یهود بود.

وی کتابهای دیگری هم به زبان عربی و هم به زبان عبری نگاشت که در خلال آنها حقوق یهودیت را شرح داد. ابن‌میمون، پزشک دربار صلاح‌الدین و پسرش بود. زندگی و افکار وی نشانگر ارتباط و همزیستی ساده بین یهودیان و مسلمانان مصر در دوران اوست. اما در قرون بعدی فاصله میان مسلمانان و یهودیان زیاد شد و هرچند عده‌ای از یهودیان کماکان به عنوان بازرگان و مقامات برجستهٔ دولتی در قاهره و سایر شهرهای بزرگ مسلمین به زندگی مرفه خود ادامه می‌دادند، اما دوران خلاقیت فرهنگ یهودی در جهان اسلام سرآمده بود.

مسیحیان نیز مانند یهودیان در دوران اولیهٔ فرمانروایی مسلمانان، روابط پرباری با آنان داشتند.در این دوران مسیحیان هنوز اکثریت جمعیت کشور را، لااقل در سرزمینهای اسلامی که در غرب ایران بود، تشکیل می‌دادند.

با ظهور اسلام، قیودی که به وسیلهٔ فرمانروایان بیزانس در برابر مسیحیان نسطوری و سایر فرق آنان ایجاد شده بود برداشته شد و بدین‌ترتیب وضع آنان بهبود یافت. در دوران خلافت عباسیان، اسقف اعظم نسطوری‌ها شخصیت برجسته‌ای در بغداد به شمار می‌رفت و کلیساهای تحت نظر وی چنان توسعه یافت که به درون نواحی آسیا و حتی چین نفوذ کرد. به همان میزانی که دین اسلام گسترش می‌یافت، نفوذش در محیط مسیحیان نیز، افزون می‌گردید و دانشمندان مسیحی در انتقال افکار علمی و فلسفی یونانی به زبان عربی نقش عمده‌ای ایفا می‌کردند.

زبانهایی که قبلاً مسیحیان برای صحبت کردن و نوشتن مورد استفاده قرار می‌دادند کماکان مورد استفاده واقع می‌شد، این زبانها عبارت بودند از: یونانی، سریانی، قبطی و لاتین در اندلس.

تعدادی از دیرهای مسیحی نظیر دیر زعفران در آناتولی جنوبی، مرمَتّای در شمال عراق، وادی نترون در صحراهای غربی مصر، تبدیل به مراکز آموزشی علمی و فلسفی شد؛ با مرور زمان ورق برگشت، اقلیت مسلمان تبدیل به اکثریت شد و صاحب یک زندگی معنوی و فرهنگی

خودمختار و حاکم گردیدند. در نواحی شرقی کلیساهای نسطوریان بر اثر هجوم و حملهٔ تیمور کم و بیش از بین رفت؛ در مغرب مسیحیت رخت بربست؛ در اندلس بر اثر گسترش نفوذ مسیحیان از نواحی شمالی، روابط بین مسلمانان و آنها تیره شد. هم در اندلس و هم در کشورهای شرقی که موطن و مسکن مسیحیان بود ـ مصر، سوریه و عراق ـ زبان اصلی مسیحیان مهجور شد و آنان به زبان عربی روی آوردند؛ ولی زبان عربی در میان آنان تأثیرهای گسترده‌ای را که در جوامع یهودی تا قرن نوزدهم به جا نهاده بود، نداشت.

روابط بین مسلمانان و یهودیان و مسیحیان هرقدر هم نزدیک و صمیمی بود، با این‌همه، سدی از تعصب و نادانی در این میان وجود داشت. آنها جداگانه عبادت می‌کردند. هر کدام پرستشگاههای ویژه‌ای داشتند؛ اورشلیم از جهتی برای یهودیان عزیز بود و از جهتی دیگر برای مسیحیان؛ مزارهای قدیسین محلی نیز در نظر مسلمانان اهمیت داشت. در شهرها جدایی بین این جوامع آشکارتر از روستاها بود. در نواحی دورافتاده‌ای که حکام شهری قدرت کمتری داشتند زندگی مسلمانان و مسیحیان و یهودیان براساس روابط نزدیکتر و همزیستی مسالمت‌جویانه بود و همه به یک نحو از فرمانروای محلی اطاعت می‌کردند.

مکانهای مقدس مانند چشمه‌ها، درختها و تخته‌سنگهایی که پیش از ظهور اسلام و حتی پیش از ظهور مسیحیت محترم شمرده می‌شد و شایع بود که خاصیت شفادهندگی دارند، کماکان مورد تجلیل مسلمانان، مسیحیان و یهودیان بود.

نمونه‌هایی از این وضع حتی در عصر جدید نیز مشاهده شده است: در سوریه عقیدهٔ عموم بر آن بود که خضر همان ژرژ قدیس[1] مسیحیان است و هر دو گروه در چشمه‌ها و مکانهای مقدس وی را مورد تجلیل قرار می‌دادند؛ در مصر مسلمانان و قبطی‌ها در کنار هم روز ویژهٔ دامیانای قدیس[2] را جشن می‌گرفتند، او کسی بود که در آخرین دوران جور امپراتوران روم بر مسیحیان به شهادت رسید؛ در مراکش مسلمانان و یهودیان در کنار هم در اعیادی که بر مزار قدیسان مسلمان و یهودی برگذار می‌شد، شرکت می‌کردند.

پی‌نوشتها

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. زندگانی ابن سینا. ترجمه به انگلیسی: گلمان Gohlman. نیویورک. ۱۹۷۴. ص ۳۹ ـ ۳۶.

1. St George.
2. St Damiana.

۲. قرآن مجید. سوره ۲۴.آیات ۳۵ ـ ۳۹.
۳. قرآن مجید. سوره ۸. آیه ۸۵.
۴. ابن رُشد. فصل اَلمَقال. ترجمهٔ حورانی.لیدن. ۱۹۵۹. صفحهٔ ۷.
۵. همان. ص ۱۷.
۶. ابن عربی. شجرات الکُوْن. بیروت. ۱۹۸۴. ص ۴۵.
۷. الف. یحیی. تاریخچه و طبقه‌بندی آثار ابن‌عربی. دمشق. ۱۹۶۴. ص ۱۱۳ ـ ۱۳۵.
۸. احمدبن تیمیه. مجموعات الرَّسائِلِ الکُبرَی. قاهره. ۱۳۲۵. ص ۳۰۷ ـ ۳۰۹.
۹. آثار الف. یحیی. ج ۱. ص ۱۹.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل دوازدهم

فرهنگ دربار و مردم

فرمانروایان و سروران

فروپاشی خلافت عباسیان و انحطاط نهایی آن، مراکز اصلی قدرت و فرمانروایی را که فرهنگ اسلامی ـ عربی در سایهٔ آن رشد کرده بود، تغییر داد. شاعران و اندیشمندان علمی و دینی در بغداد گرد هم می‌آمدند و بدین‌سان سنتهای گوناگون فرهنگی با یکدیگر درهم می‌آمیخت و چیزهای تازه عرضه می‌شد. تجزیهٔ سیاسی قلمرو خلفا باعث پراکندگی نیرو و نبوغ اندیشمندان گردید، اما از سوی دیگر باعث شد که دربارها و شهرهای بزرگ پدید آید و به کانونهایی برای خدمت به هنرمندان و اندیشمندان تبدیل شود. باید در نظر داشت که تجزیه و پراکندگی یادشده به طور مطلق و کامل هم نبود: اولاً زبانی مشترک برای بیان اندیشه‌های علمی و فرهنگی وجود داشت، ثانیاً حرکت و سفر دانشمندان و نویسندگان از شهری به شهر دیگر روال خود را حفظ کرد و گسترش یافت. اما با گذشت زمان اختلاف شیوه و سنت زندگی که از قبل هم بین نواحی مختلف جهان مسلمان عرب وجود داشت، گسترده‌تر شد. به زبان ساده‌تر می‌توان گفت، مثلاً عراق تحت نفوذ سنتهای ایرانی باقی ماند؛ سوریه و مصر مجموعهٔ فرهنگی واحدی تشکیل دادند که نفوذش تا قسمتهایی از شبه‌جزیرهٔ عربستان و مغرب، گسترش یافت؛ در نواحی غربی

جهان اسلام نیز تمدن خاص اندلسی پدید آمد که از جهاتی با تمدنهای نواحی شرقی متفاوت بود.

جامعهٔ اندلس از اختلاط سودمندی از عناصر گوناگون تشکیل شده بود: مسلمانان، یهودیان، مسیحیان، اعراب، بربرها، بومیان اسپانیا، و سربازان مزدور اروپای شرقی و غربی (غالباً اسلاوها). چنین جمعی را خلفای بنی‌امیه در قرطبه گرد هم آورده بودند. دربار خلیفه را خانواده‌های ثروتمند و برجستهٔ اندلسی احاطه کرده بودند. این خانواده‌ها مدعی بودند که عرب‌تبارند و نیاکان آنها عرب‌هایی بوده‌اند که نخستین بار به اسپانیا آمدند. اینان به خاطر داشتن مقامهای رسمی و زمینهای بسیار، دارای قدرت و ثروت اجتماعی بودند. در درون و گرداگرد دربار امویان بود که بعدها فرهنگ درخشانی هویدا شد . علمای الهیات و فقها غالباً از پیروان مذهب مالکی بودند، ولی تعدادی از آنان نیز از مذهب ظاهری پیروی می‌کردند که تفسیر تحت‌اللفظی را آموزش می‌داد و بعدها از میان رفت؛ پزشکان و مقامات رسمی، فلسفه و علوم طبیعی می‌خواندند؛ فرمانروایان و طبقهٔ خاصّ گرداگردشان قدرت و ثروت خود را در راه ساختن بناهای باشکوه و ترویج شعر به کار می‌بردند.

پس از آنکه خلافت بنی‌امیه در این قلمرو تجزیه شد و به حکومت ملوک‌الطوایفی تبدیل گردید، این فرهنگ همچنان ادامه یافت و در دربارهای کوچکتر شایع گردید. مُرابطین که از حواشی صحرای مغرب آمده بودند کاملاً پیرو احکام فقه مالکی بودند و نظر مساعدی به تأملات آزاد عقلی نداشتند. قدرت موحّدین، جانشینان آنها، نیز از گرایش شدیدی نسبت به زهد و تقوا سرچشمه می‌گرفت و عقاید مذهبی‌شان بر وحدت خداوند و اطاعت از احکام الهی تأکید می‌کرد. اصول عقاید آنان بر پایهٔ اندیشه‌های مذهبی جهان شرقی اسلام استوار بود که بنیانگذار آن ابن‌تومرت محسوب می‌شد. کسانی که اندیشه‌های ابن‌تومرت را به مغرب و اندلس آورده بودند خود از تبار بربرهای ساکن کوهستانهای اطلس بودند. دوران آنها آخرین دوران مهم فرهنگ اندلسی و شاید اوج آن فرهنگ به شمار می‌آمد: اندیشه‌های ابن‌رشد آخرین تجلی روح فلسفی اعراب بود؛ اندیشه‌های ابن‌عربی نیز برای چندین قرن بر سنت تصوف در شرق و غرب مؤثر بود. پس از خاندان الموحّدون، توسعه و پیشرفت مسیحیت، مراکز زندگی اعراب مسلمان را یکی پس از دیگری خاموش کرد تا آنکه تنها حکومت مسلمین در قرناطه باقی ماند. اما سنتی که فرهنگ مسلمین به وجود آورده بود به شیوه‌های گوناگون در شهرهای مغرب و مراکش، بویژه

جاهایی که اندلسی‌ها مهاجرت کرده بودند، به حیات خود ادامه داد.

ساختمان، که دیرپاترین اثر هنری ساخته انسان محسوب می‌شود، همیشه مظهر تجلی ایمان، ثروت و قدرت فرمانروایان و طبقهٔ خواص به شمار می‌رفت. مساجد بزرگ نشانه‌های جاودانی بود که فرمانروایان اولیهٔ مسلمان از خود در سرزمینهای تسخیرشده به جای گذاشتند. به همین ترتیب این مساجد می‌توانست نشانهٔ قدرت و ثروت فرمانروایان محلی به شمار آید. به همان میزانی که حکومت عباسیان ضعیف‌تر می‌شد، برای اثبات وجود خویش و اثبات ارادت به دین بیش از پیش دست به ساختن مسجد می‌زد. پس از انقراض آنها نیز این روند ادامه یافت. توسعهٔ نظام وقف باعث شد که بناهای گوناگونی ساخته شود: مدرسه، زاویه [خانقاه]، بقاع متبرکه، بیمارستان، آب‌انبارهای عمومی، کاروانسرا برای مسافران و بازرگانان. برخی از این بناها به دست افراد ثروتمند و صاحب قدرت ساخته می‌شدند، اما بزرگترین آنها را فرمانروایان می‌ساختند که در عین حال به ساختن کاخ و ارگ نیز فرمان می‌دادند. مراکزی از این قبیل که هنوز هم آثارشان در شهرهای قاهره، تونس، حلب، دمشق و فض مشاهده می‌شود، همچنین مراکز زیارتی مانند اورشلیم، محصول و مولود قرون آخر این دورانند. قاهره بزرگترین و مهمترین آنها بود؛ شامل ارگ و کاخهایی از ممالیک که در دامنهٔ تپه‌های مُقَطَّم بنا شده بود، همچنین مساجد و آرامگاههای سلطانها در گورستانهای وسیع خارج شهر، و مجموعه مسجد و مدرسهٔ سلطان حسن که گرداگرد حیاط چهارگوشهٔ بزرگی بر پا شده بود.

در قرن دهم میلادی شکل اولیهٔ ساختمانهای عمومی بزرگ پدید آمد، مثلاً مساجد، با قبله، محراب، مناره و حیاطی با دیوارهای اطراف، که درونش حوض یا چشمه‌ای برای وضو گرفتن تعبیه شده بود؛ و کاخ فرمانروا که دیوارهای بلندی ارتباطش را با شهر قطع می‌کرد و یا اصولاً در فاصلهٔ دوری از شهر بنا می‌شد. در چنین ساختمانهایی در دوران اولیه اسلام نمای خارجی اهمیت چندانی نداشت، آنچه مهم تلقی می‌شد درون ساختمان بود که یا قدرت سازندهٔ آن را به نمایش می‌گذاشت یا اعتقاد وی را. دیوار تالارها با خطوط و طرحهای هندسی، خوشنویسی، یا نقشهای گل و گیاه تزیین می‌شد. در دوره‌های بعدی این ساختمانها در سرزمینهای وسیعی از بغداد تا قرطبه زبان تزیینی مشترکی به کار می‌بردند: دیوارها با گچبری، کاشیکاری یا با چوبهای کنده‌کاری شده تزیین می‌گردیدند که در آنها طرحهای یادشده، یا خوشنویسیهایی به زبان عربی به‌کار می‌رفت. ولی در بعضی نقاط، سبکهای مشخص و متمایزی به‌کار می‌رفت. تأکید بیشتر بر

نمای خارجی ساختمان بود ــ سر در بنا، مدخل ورودی، گنبد و مناره‌ها ــ و در این موارد تفاوتها چشمگیر بود.

در شهرهای سوریه و مصر در دوران حکومت ایوبیان و ممالیک، سر در بناها با سنگ ساخته و با خطوط متناوبی رنگ شد که به سبک ابلق مشهور بود. سبک ابلق چیزی بود که از امپراتوری روم به سوریه آمده و سپس به مصر هم سرایت کرده بود. نمونه‌هایی از این سبک را می‌توان در کلیساهای اومبریا و توسکانی در ایتالیا مشاهده کرد. در این دوران گنبد مساجد اهمیت بیشتری یافت: نمای خارجی آن را با طرحهای گوناگون هندسی یا طرحهای دیگری آراستند؛ اما از درون، فاصلهٔ میان تالار چهارگوش با گنبد دوار مشکلی پیش می‌آورد که آن را با استفاده از طرحهای ساختمانی و تزئینی معلق مرتفع می‌ساختند.

در دورترین نقطهٔ غربی جهان اسلام مسجدی ساخته شد که سبکی ابتکاری و مشخص در بنای مساجد داشت؛ این همان مسجد بزرگ و معروف قرطبه بود با راهروهایی متعدد و فراوان، که با سنگ مرمر کنده‌کاری‌شده تزیین شده بود و ستونهای آن با ستون سایر مساجد فرق داشت؛ بدین معنی که در رأس هریک از آنها قوسی نعل‌اسبی قرار گرفته بود. مراودین و موحدین، مسجدهای بزرگی در اندلس، مراکش، الجزیره و تونس از خود به یادگار گذاشتند. مسجد قرویین در شهر فض که به وسیلهٔ مراودین ساخته شد می‌تواند نمونه‌ای از سبک مذکور به شمار آید: حیاط این مسجد دراز و باریک بود و انتهای حیاط دو منارهٔ قرینه قرار داشت؛ تالار نماز آن ستونهایی داشت که همگی موازی دیواری بودند که محراب در کنارش قرار گرفته بود؛ سقف درونی مسجد نیز با کاشیهای سبز تزیین شده بود. در ناحیهٔ مغرب، مناره‌ها را چهارگوش می‌ساختند و رأس هر مناره سکویی بود که رویش مربع کوچکتری قرار داشت. تعدادی از این مناره‌ها بسیار بلند و باشکوه بودند؛ مانند مناره‌های مسجد خیرالدا در اشبیلیه و کُتُبیه در مراکش.

جالبترین و با شکوهترین بنای یادبود به سبک اندلسی، که به کاخ شباهت داشت تا به مسجد، کاخ اَلحَمْراء در غرناطه بود که قسمت اعظم آن در قرن چهاردهم میلادی ساخته شد. الحمراء تنها یک کاخ نبود، شهر شاهانه‌ای بود که از شهری که در پایین‌دست آن قرار داشت مجزا می‌شد. درون کاخ مجموعه‌ای از ساختمانهای گوناگون، از جمله چند سربازخانه وجود داشت. دیواره‌های خارجی کاخ نیز سنگربندی شده بود. وسط کاخ دو باغ بزرگ مجزا قرار داشت که اطرافش ساختمان و وسطش چشمه‌سارها و جویبارهایی تعبیه شده بود؛ در انتهای باغها

تالارهای تشریفات قرار داشت.

مصالح اصلی مورد استفادهٔ کاخ، آجر بود؛ سطح دیوارها یا گچبری بود یا کاشی که روی آنها آیاتی از قرآن یا اشعاری به زبان عربی در مدح فرمانروایان نوشته شده بود. وجود آب فراوان در کاخ از خصوصیات فرهنگ مغرب و اندلس، یعنی اهمیت دادن به باغ و سبزه بود. در قلب هر باغی، استخری قرار داشت که اطرافش را آلاچیقها و غرفه‌هایی فراگرفته، و لابه‌لای آنها انواع گل و بوته و درختچهٔ فرش شده بود. سراسر این کاخ بزرگ را دیوارهای سنگی محکم‌کنده‌کاری‌شده، فراگرفته بود.

مهمترین تزیینات داخلی بناها شامل تزیینات دیواری بود. دیوارها را با کاشی، چوب، یا گچبری زینت می‌دادند. در تعدادی از کاخها یا حمامهای عمومی، روی دیوارها تصاویری از جانوران و انسانهای در حال شکار یا جنگ یا شرکت در جشن و شادمانی نقاشی می‌کردند. نقاشی چنین موضوعهایی در مساجد غیرممکن بود؛ زیرا آموزه‌های دینی به تصویر کشیدن موجودات زنده را صریحاً منع کرده بود و این کار را تقلید از نیروی خلاقهٔ خداوند به شمار می‌آوردند. تابلوهای نقاشی را به دیوارها نمی‌زدند، اما کتابهای مصور وجود داشت. نسخه‌هایی از کتاب کلیله و دمنه از قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی موجود است که تصویرهایی از پرندگان و جانوران دارد؛ کتاب مقامات حریری شامل تصویر و صحنه‌هایی از مسجد، کتابخانه، بازار و خانه است؛ کتابهای دیگر شامل تصویرهایی از ابزار علمی بود. این سنت نقاشی در دوران ممالیک نیز ادامه یافت؛ ولی به پای قدرت و دقت سنت ایرانیان در این زمینه نمی‌رسید.

تزئینات دیگر خانگی، اعم از خانه‌های شخصی یا ساختمانهای عمومی، عبارت بود از هنرهای تزیینی دستی روی اشیای شیشه‌ای، سفالی و فلزی. این وسایل را فقط برای استفاده یا به سبب زیبایی آن نمی‌ساختند بلکه نقوش آنها می‌توانست نمادی از حقایق دینی یا قدرت یک فرمانروا باشد، نقوشی نظیر: درختان، گلها، کلمات، حیوانات و فرمانروایان. اشیای سفالی اولیه از گل پخته شده بود، اما بعدها روی سفالها را لعاب‌اندود کردند. وسایل چینی آبی و سفید از چین وارد می‌شد و از قرن چهاردهم ساخت آنها مورد تقلید قرار گرفت. مصر مرکز اصلی ساخت و تولید چنین اشیایی بود؛ اما بعد از تخریب ناحیهٔ فسطاط در قرن دوازدهم میلادی، هنرمندان این رشته به سوریه و جاهای دیگر مهاجرت کردند. در موصل، دمشق، قاهره و نقاط دیگر ظروف مسی، برنجی و برنزی ساخته می‌شد. هنرمندان برای مساجد نیز چراغهای شیشه‌ای

نفیس و زینتی تولید می‌کردند.

شاعری و داستانسرایی

شعر نقش مهمی در فرهنگ فرمانروایان و ثروتمندان ایفا می‌کرد. هرجا ثروتمندی حضور داشت، شعرا نیز برای مدح وی گرد می‌آمدند. غالباً این مدحها در قالب آشنای قصیده تنظیم می‌شد که خود در دوران عباسیان تکامل یافته بود. ولی در سرزمین اندلس در دربار بنی‌امیه و تعدادی از جانشینانشان، همچنین در محیط خارج از دربار، قالبهای تازه‌ای از شعر پدید آمد. مهمترین این قالبها موشّح بود که در اواخر قرن دهم میلادی پیدا شد و نه تنها در اندلس، بلکه در مغرب نیز قرنها مورد استفاده قرار گرفت. این قالب شعری بندبند بود؛ بدین معنی که پایان هر بیت شعر به یک قافیه ختم نمی‌شد، بلکه پس از مجموعه‌ای تکرار می‌گردید و این الگو در سراسر شعر تکرار می‌شد. مضمون و وزن مورد استفاده در این نوع شعر همان مضمون و وزن قصیده بود، ولی هر بند آن به گونه‌ای اصطلاح یا تخلص شعری (خَرْجَه) ختم می‌شد که پژوهشگران دربارهٔ منشأ آن بحث زیادی کرده‌اند. موشح کم و بیش به لهجهٔ محلی نوشته می‌شد، اما گاه به زبان عربی نبود، بلکه به زبان محلی رومانس[1] سروده می‌شد، و احساسات عاشقانه‌ای را از زبان شخصی دیگر جز خود شاعر، بیان می‌کرد. مضمون اصلی موشح شامل مضامین شعری عربی بود: توصیف طبیعت، مدح فرمانروایان، احساسات عاشقانه، تجلیل از پروردگار و راه عارفانه معرفت به حق. بعدها قالب دیگری از شعر پدید آمد به نام ذَجَلْ که آن هم طرحی بندبند داشت، اما به زبان عربی یا اندلسی محاوره‌ای تنظیم می‌شد.

در برخی از اشعار عاشقانهٔ اندلسی، وصف حال شخصی نیرومند است؛ مثلاً بیان سرنوشت شخص [شاعر]، چنانکه در اشعار ابن زیدون (۱۰۰۳ - ۱۰۷۱ م.) مشاهده می‌شود. این شاعر در دوران انحطاط خلافت بنی‌امیه در قرطبه پرورش یافت. وی بشدت درگیر مسائل سیاسی زمان خود شد. ابتدا به امر خلیفه زندانی شد؛ سپس با کمک یکی از حکام محلی از زندان آزاد شد. پس از آن به فرمانروای اشبیلیه پناهنده گردید و هنگامی‌که این فرمانروا قرطبه را فتح کرد به موطن

۱. Romance، زبانهای منشعب و تحول‌یافته از لاتین شامل ایتالیایی، فرانسوی، پرتغالی و اسپانیایی - م.

خویش بازگشت. ولی اقامت وی در آنجا دیری نپایید و قسمت اعظم عمرش در تبعید سرآمد. نوحه‌سرایی برای موطنش که همراه با حسرت و اندوه تلف شدن دوران جوانی است، می‌تواند انعکاسی از سنت قصیده‌سرایی به شمار آید، اما با طرحی که شخصیت اصلی خود وی را آشکار می‌کند. در شعری که دربارهٔ قرطبه سروده، شهر خود و دوران جوانی‌اش را بدین‌سان به خاطر می‌آورد:

> خداوند رگبارهایی بر محل سکونت متروک محبوبان ما نازل کرده است. خداوند برای اینان و در شهرشان جامهٔ راه‌راه رنگارنگی که تار و پودش از گلهاست دوخته است، و در وسط جامه، گلی پرورده که بسان ستاره است. چند تن از دخترکان با چهره‌هایی که همچون تصاویر نقاشی است جامه‌های زیبایشان را بر روی این گلها کشیده‌اند، هنگامی‌که زندگی تازه و مطبوع بود و زمان نیز در خدمت ما... چه شاداب و سرخوش بود آن روزهایی که سپری شد؛ روزهای خوشی و لذت، هنگامی‌که ما با کسانی که زلفان مشکین‌فام مزاج و شانه‌های مرمرین داشتند می‌زیستیم... اکنون به سرنوشت بگو که احسان و لطفت ناپدید شده ـ احسانی که با گذشت شب به یادش مویه کرده‌ام ـ بگو که اکنون نسیم آن لطف و احسان با چه ناتوانی در شبانگاه وجودم را لمس می‌کند. اما برای کسی‌که شب‌هنگام می‌تواند گام بردارد، ستاره‌ها هنوز هم می‌درخشند: درود بر تو ای قرطبه، درود همراه با عشق و اشتیاق. (۱)

همان احساس شخصی حسرت و دلتنگی شاعر را می‌توان در شعر عاشقانه‌اش که خطاب به معشوقش وَلّادَهٔ سروده مشاهده کرد؛ شاهزاده خانمی از خاندان بنی‌امیه که در جوانی وی را رها کرد و دیگری را برگزید:

> آری، به یاد می‌آورم تو را، با حسرت و دلتنگی در ناحیهٔ اَلزَهْرا، هنگامی‌که افق درخشان بود و چهرهٔ زمین شادی می‌آفرید، وی نسیم لطیف بود در شبانگاه، به طوری که گویی بر حالم رقت می‌آورد. باغ با چشمه‌سارهای نقره‌فامش

می‌درخشید، چشمه‌سارهایی بسان گردنبند که بر سینهٔ باغ آویخته شده بودند. آن شب بسان دزدان گذراندیم، از آن جهت بسان دزدان، که شادی خود را از بخت خفته ربودیم!...

بامدادان براثر پرتو نور خورشید، گل سرخی، در بستر خود درخشید، و نیمروز نیز با مشاهدهٔ آن درخشانتر شد! یک نیلوفر آبی از جویبار گذر کرد و درحالی‌که عطر خود را به اطراف می‌افشاند، بسان خفته‌ای بود که با دمیدن خورشید دیده می‌گشاید... گرانبهاترین، درخشانترین، دوست داشتنی‌ترین دارایی‌هایم ـ اگر عشّاق بتوانند دارایی داشته باشند ـ نمی‌توانند فقدان خلوص عشقمان را جبران کنند، آن زمانی که آزادانه در باغ عشق گام برمی‌داشتیم. اکنون من خدای را سپاس می‌گزارم، برای آن زمانی که با تو سپری کردم؛ تو برای خود تسلایی یافتی، اما من کماکان عاشق باقی ماندم.(۲)

این آخرین شکوفایی یک شعر غنایی اصیل پیش از دوران نوین به شمار می‌رود. فن شاعری با دامنه‌ای وسیع کماکان و به صورت فعالیت افراد تحصیل‌کرده به حیات خود ادامه داد، اما تعداد اندکی از این اشعار توانستند توجه مردم اعصار بعدی را به خود جلب کنند. استثنای اصلی در این زمینه اشعار عرفا و صوفیان است، مانند شعرهای عُمَربن‌فارض (۱۱۸۱ - ۱۲۳۵ م.) که انگاره‌هایی از عشق و سرمستی و جذبه دارد و می‌تواند معانی متعددی داشته باشد.

ممکن است یکی از دلایل شکوفایی شعر اندلس، اختلاط مردم، زبانها و فرهنگها باشد. در اندلس دست‌کم پنج زبان مورد استفاده بود. دو زبان برای محاوره و گفت‌وگو بود: زبان عربی اندلسی و زبان محلی رومانس که بعدها بدل به اسپانیایی شد. این دو زبان کمابیش مورد استفادهٔ مسلمانان، مسیحیان و یهودیان بود. گذشته از اینها سه زبان نوشتاری نیز وجود داشت: عربی کلاسیک، لاتین و عبری؛ مسلمانان از عربی استفاده می‌کردند، مسیحیان از لاتین و یهودیان از عبری و عربی. یهودیانی که مطالب فلسفی و علمی می‌نوشتند، از عربی استفاده می‌کردند؛ اما شاعران یهودی، زبان عبری را به شیوه‌ای نوین به کار می‌گرفتند. زبان عبری تقریباً برای نخستین‌بار در زمینه‌ای جز دین به کار رفت. با تشویق یهودیان ثروتمند و صاحب قدرت که نقش مهمی در زندگی درباری و شهری بر عهده داشتند، شاعران یهودی قالبهای شعری عربی،

مانند قصیده و موشّح را مورد استفاده قرار دادند و این قالبها را در مضامین دنیوی و دینی به کار گرفتند. از این میان، شاعری که شهرتی ماندگار یافت یهودا حَلِوی[1] (۴۶۸ - ۵۳۶ ق./۱۰۷۵ - ۱۱۴۱م.) بود.

زَجَل، برای نخستین‌بار در قرن یازدهم میلادی در اندلس پیدا شد. اندک‌اندک در سراسر کشورهای عرب زبان گسترش یافت. یک سنت نمایشی هم پدید آمد. در نوعی خیمه‌شب‌بازی، که نویسنده‌ای به نام ابن‌دانیال، در قرن سیزدهم میلادی به تدوین آن همت گماشت، عروسکهایی را در برابر نور در صحنه ظاهر می‌کردند و آنها را با ریسمان یا دست، به حرکت در می‌آوردند. این خیمه‌شب‌بازی هنوز هم متداول است.

شایع‌ترین و دیرپاترین سبک، نگارش داستانهای عشقی یا ماجراجویانه بود. مجموعه داستانهای مفصلی دربارهٔ زندگی قهرمانان که در خلال قرون و اعصار تکامل یافته بود. منشأ این‌گونه داستانها در غبار زمان ناپدید شده است؛ انواع گوناگون آنها را می‌توان در سنتهای متعدد فرهنگی پیدا کرد. امکان دارد که در آغاز، پیش از نوشتن این داستانها، آنها را به صورت شفاهی نقل کرده باشند. این سبک شامل سلسله داستانهایی به شرح زیر بود: سرگذشت عنترین شَدّادْ، قهرمانی که فرزند یک کنیز بود و بعداً پیشوای قبایل عرب شد؛ داستان اسکندر کبیر؛ شرح‌حال بیبَرْ، قهرمانی که بر مغولان پیروز شد و سلسلهٔ فرمانروایان ممالیک را در مصر بنیانگذاری کرد؛ سرگذشت طایفهٔ بنی هلال، قوم عربی که به کشورهای مغرب مهاجرت کردند. زمینه و موضوع اصلی این سلسله داستانها متفاوت است. تعدادی از آنها شرح ماجراجویی یا مسافرت است که فی‌نفسه شنیدنی هستند. پاره‌ای دیگر با جهان نیروهای فوق طبیعی که زندگی آدمی را فراگرفته است سر و کار دارد: ارواح، شمشیرهایی با نیروهای جادویی، و شهرهای خیالی و رؤیایی. در کانون این داستانها، قهرمان یا قهرمانانی قرار دارند که بر ضد نیروهای اهریمنی ـ خواه شیاطین، خواه انسانهای زشت‌سیرت، خواه نفس امارهٔ خودشان ـ به نبرد می‌پردازند و سرانجام بر آنها پیروز می‌شوند.

ترکیبی از این داستانها به صورت اختلاطی از شعر، نثر آهنگین (سجع) یا نثر عادی، از بر خوانده می‌شدند. برای این کار البته دلایلی وجود داشت: شعر یا نثر آهنگین برای به یاد آوردن داستان به حافظهٔ شخص کمک می‌کرد و به ظرافت از زندگی روزمره فاصله می‌گرفت. اختلاط

1. Judah Halevi.

شعر و نثر نیز راوی را قادر می‌ساخت که به مقتضای طبع شنوندگان براحتی از یک صحنه به صحنهٔ دیگر برود و تأثیر مورد نظر خود را بر شنوندگان باقی گذارد ــ یک روستایی از داستان انتظاری خلاف انتظار یک شهرنشین را داشت و به همین ترتیب یک فرد عامی نسبت به شخص تحصیل‌کرده. به مرور ایام این داستانها بر کاغذ آمده توسط نویسندگانی مستعد شکل نوشتار به خود گرفتند. ناقلانی که این داستانها را نقل می‌کردند نیز استعداد ادبی داشتند، در عین حال راوی بنا به ضرورت زمانی و مکانی، ابداع خود را در پرداخت داستان و انطباقش با نیازهای زمانی و مکانی خاصی به کار می‌گرفت.

تاریخ تکامل این سلسله داستانسراییها زیاد مورد مطالعه واقع نشده است، و شاید اصولاً این کار امکان‌پذیر نباشد. اما در هر حال آشکار است که این سلسله داستانها بتدریج در خلال قرون و اعصار تکامل یافته و در هر کشوری تغییرات خاص خود را پذیرفته است. مطالعهٔ سلسله داستانهای عنتره نشان می‌دهد که اصل و منشأ آن به داستانهای گمشدهٔ عامیانهٔ عربستان در دوران پیش از اسلام مربوط می‌شود؛ ولی بتدریج بر اثر انتقال از یک ناحیه به ناحیه دیگر، مطالبی بر آن افزوده می‌شد. متنی از این داستانها که اکنون در دست ماست دیرتر از پایان قرن چهاردهم هجری تنظیم نشده است. کارشناسان اظهار نظر کرده‌اند که این روند تکاملی داستانها صرفاً جنبهٔ ادبی نداشته است، بلکه مردم تازه‌مسلمان‌شده، با ریختن این داستانها در قالبهای اسلامی، تاریخ گذشتهٔ خود را مشروعیت بخشیدند. قبایل بادیه‌نشین صحرای افریقا هنگام نقل داستانهای عنتره یا بنی‌هلال، ادعا می‌کردند که تبار آنها نیز عربی، و بسان قهرمانان آن داستانهاست.

هرچند مجموعه داستانهای معروف به هزار و یک‌شب، یا به قول اروپایی‌ها شبهای عربی، با داستانهای اشاره‌شده در بالا تفاوت دارند، ولی بعضی از موضوعها و زمینه‌های همان داستانها را منعکس می‌نمایند و چنین به نظر می‌رسد که کم و بیش به همان سبک و سیاق تکامل یافته‌اند. داستانهای هزار و یک‌شب داستانهای عشقی یا ماجراجویانه و شرح زندگی یک قهرمان یا گروهی از قهرمانان نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از داستانهای گوناگون و رنگارنگ است که بتدریج به یکدیگر پیوسته‌اند. پیوستگی بر اثر تمهید یک راوی است: بانویی که آنها را شب به شب، یکی پس از دیگری برای شوهرش نقل می‌کند.[1] چنین تصور می‌شود که مضمون و هستهٔ اولیه این

۱. این راوی که نویسنده اشاره می‌کند شهرزاد قصه‌گوست، دوشیزهٔ زیبا و باتدبیری که به عقد سلطان شهریار، پادشاه دشمن جنس زن در آمده است. شهریار به علت خیانت یکی از زنانش در گذشته،

مجموعه داستانها، در قرون اولیه اسلامی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده باشد. قسمتهایی از نسخهٔ اولیه این کتاب، مسبوق به قرن دهم، در دست است. ولی کهن‌ترین نسخهٔ کامل کتاب به قرن چهاردهم مسبوق می‌شود. به نظر می‌رسد که مجموعه وقایع این داستان، بین قرون دهم تا دوازدهم در شهر بغداد تکوین یافته و پس از آن در دوران حکومت ممالیک در قاهره توسعه یافته است، و داستانهایی ابداعی مربوط به دوران هارون الرشید خلیفهٔ عباسی در بغداد را نیز به آن افزوده‌اند. در قرن هیجدهم داستانهایی را ضمیمهٔ این مجموعه کردند زمانی که نخستین ترجمه‌های کتاب به زبانهای اروپایی آغاز شد. بسیاری از مطالب و مضامینی که در نخستین چاپ عربی این مجموعه در قرن نوزدهم آمده است، به‌هیچ‌وجه در نسخه‌های کهن اولیهٔ این کتاب مشاهده نمی‌شود.

در آخرین عصر شکوفایی فرهنگی بزرگ اندلس یک اثر روایی پدیدآمد که با این آثار تفاوت عمده داشت؛ این اثر متعلق بود به ابن‌طُفَیْل[1] (وفات: ۱۱۸۶/۱۱۸۵ م.) به نام حَیِّ‌بنِ‌یقظانْ[2] که در دوران موحدین تدوین شد و رساله‌ای است فلسفی به شکل یک داستان. سرگذشت کودکی را توصیف می‌کند که در یک جزیره به حالت انزوا پرورش یافت و بزرگ شد. وی در تنهایی نیروی خرد و اندیشه‌اش را طی مراحل گوناگونی برای درک کاینات مورد استفاده قرار داد. مراحل یادشده هریک به مدت هفت سال به طول انجامید و هر کدام شیوهٔ فکری خاص خود را داشت. سرانجام وی به اوج قدرت تفکر بشری می‌رسد و این زمانی است که به سرشت نهایی کاینات پی می‌برد آهنگ ذاتی تجلی و بازگشت؛ تجلیات پروردگار یکتا که از سطحی به سطح دیگر نزول می‌کند و به ستارگان می‌رسد، جایی که روح حالت مادی به خود می‌گیرد و همواره می‌کوشد که به سوی واحد عروج کند.

* هر زنی را که به عقد خود در می‌آورد روز بعد به دست جلاد می‌سپارد. وقتی نوبت به شهرزاد می‌رسد وی در شب زفاف نیمه‌ای از یک داستان شیرین برای شهریار نقل می‌کند و قول می‌دهد که نیمهٔ دیگر را در شب بعد تعریف کند، بدین‌ترتیب مدت هزار و یک‌شب شهریار را با زرنگی معطل می‌کند، در پایان دورهٔ هزار و یکمین روز یا شب، وقتی شهریار می‌خواهد او را تسلیم دژخیم کند شهرزاد می‌گوید: «من اکنون از تو سه فرزند دارم، اگر هم می‌خواهی مرا بکش!» شهریار متنبه می‌گردد و از این عادت زشت دست برمی‌دارد. منشأ اصلی این داستان ایرانی است. م.

1. Ibn Tufayl.

۲. داستان اشاره شده: «حی بن یقظانْ = زندهٔ بیدار» به وسیلهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر به فارسی ترجمه شده است. م.

اما درک چنین مسائلی فقط برای تعداد اندکی از افراد میسر است. وقتی که در نهایت، حی، انسان دیگری را ملاقات می‌کند و هر دو با هم جزیره را ترک کرده و به دنیای مسکونی می‌روند، وی متوجه می‌شود که انسانها از نظر هوش و قوهٔ دَرّاکه بـه سـلسله‌مراتب و درجـاتی تـقسـیم شده‌اند. در این میان تعداد اندکی از آدمیان قابلیت آن را دارند که با استفاده از عقل به حقیقت دست یابند؛ اقلیتی هم وجود دارند که می‌توانند با به کاربردن عقل، رموز آنچه را که در نمادهای وحی دینی نهفته است بگشایند و به حقیقت برسند. گروه سوم کسانی هستند که احکام مبتنی بر این نمادها را می‌پذیرند ولی قادر به تفسیر آنها نیستند. اکثریت مردم نه به حقایق عقلی توجه می‌کنند و نه به احکام دینی، بلکه فقط به تعلقات دنیا نظر دارند. هریک از سه گروه اشاره‌شده کمالات و محدودیتهایی مخصوص به خود را دارند و نباید در تلاش بیش از آن باشند. در دیدار از دنیای مسکون خطاب به سومین گروه چنین می‌گوید:

> حَی به آنان گفت که با ایشان هم‌عقیده است، و قبول کرد که آنان باید در حدود قوانین الهی و مشاهدات ظاهری باقی بمانند، و در مورد آنچه به ایشان مربوط نیست کنجکاوی عمیق نشان ندهند، هر آنچه را که به شیوه‌ای مبهم درک کرده‌اند بپذیرند و به آن ایمان داشته باشند؛ از بدعت و تخیلات ذهنی بپرهیزند؛ از نیاکان پرهیزگارشان تقلید کنند و اندیشه‌های پوچ را به دور اندازند. به آنان اندرز داد که به راه مردمان عادی که از آداب دینی غفلت می‌ورزند و به دنبال تعلقات دنیوی می‌روند، نروند... این تـنها راه بـرای ایـن‌گونه مـردمان است، و چـنانچه آنـها بخواهند فراتر از بصیرت خود گام بردارند، آنچه را که به دست آورده‌اند راه آسیب و زوال خواهد پیمود؛ به راه و مرحلهٔ رستگاران نخواهد رسید بـلکه شکست خورده و سقوط خواهند کرد.(۳)

موسیقی

موسیقی در بسیاری از دوره‌ها و سرزمینها، زینت و شکوه زندگی قدرتمندان و ثروتمندان بوده است؛ در عین حال همین موسیقی ضمیمه و مکمل شعری خاص بـه شـمار مـی‌آمده است. موشّح اندلسی را برای آوازه‌خوانی به همراه موسیقی می‌سروده‌اند و این خود مسبوق به یک سنت قدیمی دوران اولیه اسلام می‌شود که دنبالهٔ یک سـنت کـهن‌تر ایـرانـیان بـود. در دوران بنی‌امیه موسیقیدان یکی از شخصیتهای درباری بود که برای خلیفه یا فرمانروا می‌نواخت. خلیفه فاصلهٔ خود را با موسیقیدان حفظ می‌کرد، در این سوی پرده می‌نشست و نوازنده در پس پرده برای او می‌نواخت. در یک جنگ یا گلچین ادبی مشهور به نام کِتابُ‌الأَغانی (کتاب ترانه‌ها) شرح یکی از این موقعیتها در دربار بنی‌عباس ذکر شده است. سرایندهٔ ترانه، داستان خود را بدین‌سان شرح می‌دهد:

> مرا به درون یک تالار بزرگ و باشکوه هدایت کردند، در انتهای تـالار پـرده‌ای ابریشمی و مجلل آویخته بودند. در وسط تالار چند کرسی رو به پـرده نـهاده بودند که بر چهارتای آن چهار نوازنده نشسته بودند؛ سه زن و یک مرد، و همگی عود در دست داشتند. مرا در کنار نوازندهٔ مرد نشاندند و سپس اشـاره شـد کـه نوازندگی آغاز شود. وقتی این چهار تن آواز و نوازندگی خود را به پایان رساندند من رو به آن مرد کرده از او خواستم آواز مرا با ساز خویش همراهی کند... پس از آن ترانه‌ای از ساخته‌های خودم را خواندم... سرانجام در باز شد و فضیل بن ربیع فریاد برآورد: «امیرالمؤمنین وارد می‌شود» و آنگاه هارون الرشید ظاهر شد.(۴)

در یکی از دوره‌ها، هنر نوازندگی و سرایندگی به وسیلهٔ موسیقیدانی از دربار بنی‌عباس به دربار بنی‌امیه در قرطبه منتقل شد؛ این هنر در آنجا تغییر شکـل یـافت و بـدین‌ترتیب سـنت نوازندگی مغربی و اندلسی که با سنت کهن ایرانیان تفاوت داشت پدید آمد.

از آنجاکه موسیقی به صورت شفاهی منتقل می‌شد، از آهنگهای آن زمان خبری در دست ما نیست، جز آنچه در قرون اخیر به وجود آمده است؛ اما به طور کلی با مطالعهٔ شرح نظریه‌های

موسیقیدانان، می‌توانیم چیزهایی در ذهن خود مجسم کنیم. فیلسوفان مسلمان، با پیروی از نظر اندیشمندان یونانی، موسیقی را یکی از علوم می‌شناختند: نظم و همخوانی صداها را می‌توان با اصول ریاضی بیان داشت. آنها به طور جدی معتقد بودند که اصوات، انعکاسی از موسیقی و نوای کیهانی است: حرکت اجرام آسمانی که باعث تمام حرکات موجود در جهان تحت قمر می‌شود. گذشته از اندیشه‌های فلسفی آنان در این زمینه، آثار دانشمندانی مانند ابن‌سینا در زمینهٔ موسیقی، جزئیاتی دربارهٔ ساخت آهنگهای موسیقی، شیوهٔ اجرای آنها و بالاخره آلات موسیقی بیان داشته است. طبق این توصیفها موسیقی درباری در درجهٔ اول صدایی یا آوازی بوده است. آلات موسیقی ترانه‌هایی را که خوانده می‌شده همراهی می‌کردند؛ این آلات عبارت بودند از: سازهای زهی چه آنها که با انگشت زده می‌شد، چه سازهای آرشه‌ای؛ انواع نی و سازهای کوبه‌ای اصوات را مطابق مقامهای شناخته‌شده تنظیم می‌کردند، اما در لابه‌لای این الگوهای ثابت، ابتکاراتی به خرج داده می‌شد و دامنهٔ صدا نوسان می‌یافت. موسیقی در عین حال برای رقص نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت و رقاصان حرفه‌ای زن در دربارها و اماکن خصوصی همراه با موسیقی به رقص می‌پرداختند.

تمام طبقات جامعه در شهر، روستا و صحرا در مراسم پراهمیت، موسیقی خود را به اجرا در می‌آوردند: به هنگام جنگ، دروکردن خرمن و محصول، وقت کار، زمان ازدواج. هر ناحیه‌ای سنت خاص خود، موسیقی خود و آوازهای خود را داشت. در این نواحی آوازها را یا به همراه موسیقی می‌خواندند یا بدون آن؛ آلات موسیقی محلی نیز عبارت بود از: طبل، انواع نی و نوعی ساز زهی تک سیمی [رُبابْ]؛ در بعضی از مراسم، گذشته از موسیقی و آواز، رقص هم اجرا می‌کردند؛ نه تنها رقاصان حرفه‌ای، بلکه زنان و مردان معمولی در صفی گرد هم می‌آمدند و به رقص می‌پرداختند. مهاجرت مردم از نقطه‌ای به نقطه دیگر، و گسترش زبان عربی، این سنتها را به سوی همرنگی و یک‌شکلی هدایت کرد؛ با این‌همه اختلافاتی در این زمینه در میان یک روستا با روستای دیگر و یک قبیله با قبیلهٔ دیگر باقی ماند.

موسیقی درباری همراه با دنیادوستی و عیش و نوش زندگی درباری بود؛ به همین ترتیب موسیقی مردمی نیز با خوشی و شادی و سرور توأم بود. روحانیون نظر مساعدی نسبت به موسیقی نداشته، آن را مجاز نمی‌شمردند، اما به طور مطلق هم نمی‌توانستند موسیقی را محکوم کنند، زیرا حتی در مراسم و آداب عبادی نیز موسیقی نقشی به عهده داشت؛ مثلاً اذان، خود یک

آهنگ و وزن موسیقایی داشت، قرآن هم با صدای خوش و لحن آهنگین موسیقی روحانی قرائت می‌شد، و بالاخره ذکر، که تکرار نام پروردگار بود با نوعی موسیقی همراه می‌شد. در بعضی از طریقت صوفیان، ذکر گذشته از موسیقی با حرکات بدنی نیز توأم می‌گردید. بنابراین لازم بود که در احکام فقهی موقع و شرایط اجرای موسیقی و گوش‌کردن به آن تشریح و تعیین شود. در فصل مشهوری از کتاب احیاءعلوم‌الدّین، غزالی نفوذ نیروی موسیقی را بر روح و دل آدمی یادآور می‌شود:

> جز از راه مجاری داخلی گوشها، مدخلی به قلب آدمی نیست. نوای موسیقی که سنجیده و مطبوع باشد آنچه در دل است به جنبش در می‌آورد و زیبایی و عیش را آشکار می‌سازد... زمانی که روح موسیقی و آواز به قلب رسید محتویات آن را به حرکت در می‌آورد.(۵)

بنابراین لازم است استفاده از چنین نیروی عظیمی را به راه صحیح هدایت کرد. شعر و موسیقی به خودی خود ممنوع نیست، ولی در موقعیتی مناسب باید مورد استفاده قرار گیرد. جواز شعر و موسیقی در زمانی است که آرزوی سفر حج را در شخص برانگیزد، یا افراد را برای رفتن به جهاد آماده کند، یا حزنی مجاز و ممدوح را در شخص بیدار کند ـ «حزن مؤمنی که مرتکب گناه شده و در رعایت شعایر دینی غفلت ورزیده است»(۶) ـ یا عشق مجازی، یا عشق به خدا، در شخص بیدار کند: «هیچ صدایی انسان را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد مگر صدایی که از حق می‌شنود و هم در او می‌شنود.»(۷) شعر و موسیقی در صورتی حرام است که خواننده و نوازنده، احساسات نفسانی و شهوانی را در شخص برانگیزند، یا شعر و ترانهٔ کفرآمیز و مبتذل شود، یا شهوت برانگیزد؛ تعدادی از سازها ممنوع هستند ـ نی و سازهای زهی ـ زیرا با افراد مست، جلف و سبکسر پیوند دارند.

درک مفاهیم جهان

خواندن کتاب منحصر به دانشمندان و دانشجویان مدارس نبود، بلکه خانواده‌های شهری هم که سواد داشتند کتاب می‌خواندند. تا این دوران، کتابهای بسیار زیادی به زبان عربی نوشته شده بود که این گروه می‌توانستند بخوانند، بدین‌ترتیب یک نوع خودآگاهی فرهنگی پدید آمد. مطالعه به زبان عربی انجام می‌شد و بازتابها و نتایج آن در چنین فرهنگی تأثیر می‌کرد.

شرط لازم برای چنین فعالیتی کتاب بود که بسهولت به دست می‌آمد. این شرط برایشان فراهم بود. پیشرفت صنعت کاغذسازی و استعمال آن از قرن نهم میلادی به بعد، مسئلهٔ استنساخ کتابها را هم آسانتر کرد و هم ارزانتر. نویسندهٔ کتاب یا یک دانشمند ذی‌صلاح، کتاب را به کاتبان دیکته می‌کرد؛ پس از پایان کار، نویسنده یا خود نسخهٔ حاصله را می‌خواند یا به خواندن دیگری گوش می‌داد؛ سپس یک گواهی به نام اجازه صادر می‌کرد که انتقال و استنساخ آن بلامانع است.

این فرآیند همچنان تکرار می‌شد و کسانی که نسخه‌برداری کرده بودند به دیگران نیز اجازهٔ این کار را می‌دادند. کتابفروشان که دکانشان غالباً در نزدیکی مساجد شهرها قرار داشت نسخه‌های موجود را می‌فروختند. برخی از آنها کتابخانه‌هایی هم برای خود داشتند.

نخستین کتابخانه‌های بزرگی که سوابقشان اکنون در دست است به وسیلهٔ فرمانروایان ساخته شد. کتابخانهٔ بزرگی به نام «بیتُ‌الحِکمه» در بغداد به فرمان خلیفه عباسی، مأمون (حکومت: ۸۱۳ - ۸۳۳ م.) تأسیس شد. پس از آن در دوران فاطمیان کتابخانه‌ای به نام «دارالعلم» (خانه آموزش) در اوایل قرن یازدهم میلادی در قاهره بنیانگذاری شد. تعداد کتابهای موجود در این کتابخانه‌ها بسیار زیاد بود. اینها علاوه بر کتابخانه، مراکز پژوهش و انتشار اندیشه‌های مورد علاقهٔ حکمرانان نیز بودند: علوم عقلی مورد توجه مأمون، و علوم مورد علاقهٔ اسماعیلیان در قاهره. بعدها تعداد کتابخانه‌ها افزایش یافت؛ این امر بیشتر ازآن‌رو بود که دست‌اندرکاران پذیرفتند که چون کتابهایی که به مطالعه و آموزش مسائل مذهبی کمک شایسته می‌کند می‌تواند بنا بر اصول، تحت ضوابط درآید. بسیاری از مساجد و مدرسه‌ها از این راه صاحب کتابخانه شدند که در کنار آنها تأسیس می‌شد. این کتابخانه‌ها نه فقط برای مطالعهٔ دانشمندان بود بلکه خود مراکزی برای نسخه‌برداری و تولید کتاب و ارسال آنها به نقاط گوناگون به شمار می‌آمد.

فقها یا حقوقدانان مذهبی فقط کتابها و کتابخانه‌هایی را شایستهٔ وقف می‌دانستند که دربارهٔ

دانش دینی بود؛ فرمانروایان و افراد ثروتمند الزاماً این شرط را مورد نظر قرار نمی‌دادند. کاخها و منازل بزرگ برای خود کتابخانه‌هایی داشت؛ تعدادی از آنها حاوی کتابهایی بود با خطی خوش و تصاویری زیبا.

مطالب بسیاری از کتابهایی که نوشته و خوانده می‌شد چیزی بود که پژوهشگران امروزی آن را ادبیات و تذکره می‌نامند. فرهنگهای گوناگون [لغت‌نامه] ـ آثار ادبی ـ سالنامه‌های اداری و بیش از همه وقایع‌نگاری و جغرافی. تاریخ‌نویسی سیمای اصلی ادبیات جامعهٔ مسلمین شهرنشین را تشکیل می‌داد و آنچه در این زمینه نوشته می‌شد با استقبال فراوان خوانندگان روبه‌رو می‌گردید. پس از ادبیات دینی، کتابهای تاریخی و آثار مشابه آن عمده‌ترین حجم انتشارات در زبانهای اسلامی را تشکیل می‌داد. هرچند درس تاریخ جزء برنامه‌های مدرسه نبود، ولی استادان و دانشجویان، همچنین طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ جامعه، به میزان زیادی به مطالعهٔ تاریخ می‌پرداختند. برای یک گروه از طبقهٔ کتابخوان، مطالعهٔ کتابهای تاریخی دارای اهمیت ویژه‌ای بود که عبارت بودند از فرمانروایان و خدمتگزارانشان. تاریخ برای آنها نه تنها منعکس‌کنندهٔ افتخارات و پیروزیهای گذشته خاندان بود، بلکه مجموعه‌ای از مثالها و درسهایی به شمار می‌رفت که می‌توانست در سیاستمداری و ادارهٔ امور کشور مورد استفاده قرار گیرد.

هنگامی‌که پایه‌های دستگاه خلافت سست شد و خاندانها و دودمانهای تازه‌ای پیدا شدند و دربارها و نظامهای حکومتی و دیوانسالاری تشکیل دادند، سنت تاریخ‌نویسی محلی نیز در سراسر جهان اسلام گسترش یافت. دانشمندان، مقامات درباری یا تاریخ‌نویسان درباری، تاریخ و گاهنامهٔ شهرها و ناحیه‌ها را به نگارش درآوردند. در چنین آثاری خلاصه‌ای از تاریخ جهان، از کتابهای تاریخ‌نویسان بزرگ دورهٔ عباسیان اقتباس می‌گردید، اما در پی آن وقایع و حوادث تاریخی مربوط به خاندان محلی (خاندانی که تاریخ در سرزمین او نوشته می‌شد) به ترتیب تاریخی، یعنی سال به سال ذکر می‌شد و امکان داشت شرح‌حال افراد مهمی را که در هر سال درگذشته بودند به این مجموعه اضافه کنند. بدین‌ترتیب ابن‌الأثیر (۱۱۶۳ - ۱۲۳۳ م.) در سوریه وقایع زمان و مکان خود را در تاریخ عمومی‌ای که نگاشت، گنجانید. در سرزمین مصر، المقریزی (وفات: ۸۶۴ ق. / ۱۴۴۲ م.) و ابن‌آیاس(وفات: ۹۳۱ ق./۱۵۲۴ م.) تاریخ آن کشور را به همراه تاریخ دوره ممالیک به نگارش درآوردند. ابن‌خلدون در مغرب، تاریخ دودمانهای عرب و بربر را به نگارش درآورد و پیشگفتار معروف خود را به نام مُقَدِّمَه در آغاز آن قرار داد و در آن

وظیفهٔ یک تاریخ‌نویس مسئول را در انتخاب و تفسیر اصول به بحث نهاد:

> بدین‌سان از افراد شایسته و تاریخ‌نویسان ورزیده در نقل قول عقاید و داستانهای تاریخی مرتکب خطا شده‌اند و بدون بررسی انتقادی همهٔ آنها را پذیرفته‌اند... و بدین‌ترتیب تاریخ مخدوش شده است... کسی که دست به این علم می‌زند نیاز به آن دارد که از قوانین سیاستمداری باخبر باشد، ماهیت و ذات محیط، تفاوت بین ملل گوناگون، تفاوت بین نواحی و قبایل را با در نظر گرفتن شیوهٔ زندگی، خصال اخلاقی، آداب و رسوم، مکاتب فکری و غیره بداند. وی باید تشابهات و تفاوتهای زمان حال و گذشته را تشخیص دهد، و از تبار دودمانها و جوامع گوناگون آگاه باشد، و به همین ترتیب دلایل پیدا شدن این دودمانها و همچنین موقعیت افرادی که در این پیدایش نقش داشته‌اند و بالاخره تاریخ همهٔ آنها را بداند. وی باید آن‌قدر به پژوهش خود ادامه دهد تا اطلاعات کاملی در مورد علت بروز هر واقعه به دست آورد، سپس باید اطلاعات به دست آورده را در پرتو اصول تشریحی خویش مورد آزمایش قرار دهد. چنانچه این اطلاعات موزون و همساز بودند می‌توان گفت حاصل کار تاریخ‌نویس معتبر و مستحکم است، در غیر این صورت آن را باید بدلی و نادرست خواند.(۸)

در سبک و شیوهٔ دیگری از نویسندگی، تجربهٔ آدمیان نیز مورد توجه قرار گرفت؛ این نوشتار ویژه مربوط بود به جغرافیا و کسانی که در زمینهٔ جغرافیا آثاری تدوین می‌کردند، اطلاعاتی که از آثار یونانی، ایرانی و هندی کسب کرده بودند با مشاهدات سربازان و جهانگردان درمی‌آمیختند. عده‌ای از آنها داستان مسافرت و مشاهدات خود را به نگارش درآوردند؛ در این میان آثار اِبنِ‌بَطوطَه (وفات: ۷۷۹ ق./ ۱۳۷۷ م.) از همه چشمگیرتر بود و بخوبی گسترش جهان اسلام و تنوع جوامع درون آن را به نمایش می‌گذاشت. نویسندگان دیگر به شیوه‌ای فنی به مطالعه و توصیف کشورهای جهان و روابط آنها با یکدیگر پرداختند و در خلال آن، تنوع منابع طبیعی این کشورها، مردم آن سامان و آداب و رسومشان را به نگارش درآوردند و همچنین راههای ارتباطی بین آنها و فواصلشان را تشریح کردند. مثلاً مُقَدَّسیْ (وفات: ۳۹۱ ق. / ۱۰۰۰م.)

خلاصه‌ای از جغرافیایی طبیعی و انسانی جهان شناخته‌شدهٔ آن روز را براساس مشاهدات خود و شاهدان قابل اعتماد دیگر تنظیم و تدوین کرد؛ همچنین یاقوت [حموی] (وفات: ۶۲۷ ق./۱۲۲۹م.) نوعی فرهنگ جغرافیایی تنظیم نمود.[مقصود کتاب معجم البلدان است. م.]

سلیقهٔ طبقهٔ مرفه همانند سلیقهٔ علمای مذهبی و دانشجویان مدرسه نبود. مخصوصاً خانواده‌هایی که وابسته به دربار بودند و جزء منشیان، حسابداران و پزشکان فرمانروا به شمار می‌آمدند، به مناسبت حرفه‌های خود بیشتر جذب مطالب و اندیشه‌هایی می‌شدند که حاصل مشاهدات عینی، و قیاسات منطقی حاصل از اصول عقلی بود. اندیشه‌های فیلسوفان، از سوی بعضی از مکتبهای فقهی دینی و برخی از فرمانروایان با سوءظن نگریسته می‌شد، اما جزء فلسفه و زمینه‌های دیگری هم بود که استدلال و منطق کمتر موجب بروز سوءظن می‌شد.

اخترشناسی دانشی بود که سود عملی داشت، زیرا در محاسبهٔ تاریخ و زمان مورد استفاده قرار می‌گرفت. این دانش با استفاده از زبان عربی، در قسمت مهمی از جهان که از مدیترانه آغاز و به اقیانوس هند ختم می‌شد سنت علمی یونانیان، ایرانیان و هندیان را اشاعه داد.

دانش دیگری که جامعه نیاز بیشتری به آن داشت، پزشکی بود. در جوامع اسلامی، پزشکان افراد بسیار مهمی به شمار می‌آمدند؛ آنها می‌توانستند از راه درمان فرمانروایان و افراد قدرتمند، نفوذ سیاسی فراوانی کسب کنند. پزشکان بدون اطلاعات کافی از طبیعت انسان و فعالیتهای بدن آدمی و عناصر متشکلهٔ آن، نمی‌توانستند وظایف خود را به انجام برسانند. هستهٔ اصلی دانش پزشکی مسلمانان از طب یونانی و بویژه نظریه‌های جالینوس اقتباس شده بود. اساس نظریهٔ وی آن بود که بدن آدمی از چهار عنصری تشکیل شده است که خود مصالح اصلی ساختار تمام جهان به شمار می‌رود؛ این عناصر عبارتند از: آتش، آب، باد و خاک. این عناصر می‌توانند به شیوه‌های فزاینده‌ای با یکدیگر ترکیب شوند و ترکیبات جدید عرضه دارند که خود باعث بروز طبایع گوناگون در آدمیان می‌شود. ترکیب صحیح و متعادل این عناصر در بدن، تندرستی آدمی را تأمین می‌کند؛ عدم تعادل این عناصر باعث ناخوشی می‌شود که برای درمانش هنر شفای پزشکان مورد نیاز خواهد بود.

در دوران خلافت عباسیان، اصول فن پزشکی در دو مجموعهٔ علمی بزرگ به تفصیل مورد بحث و تفسیر قرار گرفت: حاوی (کتاب کامل و مبسوط) نگارش ابوبکر محمد رازی (۲۴۹ - ۳۱۳ ق. / ۸۶۳ - ۹۲۵م.) و قانون (اصول علم پزشکی) نگارش ابن‌سینا. اصول این دو اثر علمی

براساس نظریه‌های دانشمندان بزرگ یونانی تنظیم شده بود. ولی خود این دانشمندان نیز از سنتهای طب اسلامی بر آن افزودند و در نتیجه دانش پزشکی آن دوره را کاملتر نمودند. کتاب ابن‌سینا به زبان لاتین و زبانهای دیگر ترجمه شد و لااقل تا قرن شانزدهم به عنوان کتاب علمی پزشکی در مراکز علمی اروپایی مورد استفاده بود.

علم پزشکی که پزشکان مسلمان بیشتر آن را یک هنر می‌دانستند، در مدرسه آموزش داده نمی‌شد، بلکه از راه کارآموزی یا در بیمارستانها تعلیم داده می‌شد، بیمارستانهایی که بنا بر اصول وقف در شهرهای عمده تأسیس شده بود. پزشکان در دورهٔ کارآموزی حداکثر کوشش خود را برای خدمت به اجتماع و درمان افراد به کار می‌بردند. این پزشکان اندک‌اندک رشتهٔ جراحی را نیز به پزشکی افزودند. دورهٔ بیماریها مورد مطالعهٔ پزشکان قرار گرفت و سپس آن را برای دیگران توصیف می‌نمودند، شاید نخستین پزشکی که متوجه شیوع بیماری طاعون از راه واگیر شد اِبنِ‌خَطیبْ (۷۱۳ - ۷۷۶ ق. / ۱۳۱۳ - ۱۳۷۴م.) بود. پزشکان مسلمان، خواص دارویی گیاهان و شیوه استخراج آنها را مورد مطالعه قرار دادند و از این راه داروسازی و دارودرمانی به عنوان یک دانش تکامل یافت. می‌گویند که تأسیس داروخانه به عنوان یک مؤسسهٔ مستقل، از ابتکارت اسلامی است. پزشکان مسلمان به نکتهٔ دیگری نیز واقف شدند و آن اهمیت عواملی بود که می‌توانست از به هم زدن تعادل چهار طبع آدمی جلوگیری نماید. چنانکه اشاره شد در باور این پزشکان عدم تعادل همین طبایع در انسان بود که باعث بروز بیماری می‌شد. آنان برای حفظ تعادل رژیم غذایی سالم، هوای آزاد، و ورزش را توصیه می‌کردند.

در قرنهای بعد دانشمندان کوشیدند طب دیگری را جانشین طب یونانی کنند که خود آن را «طب نبوی» نام دادند. این شیوهٔ جدید، واکنش مخالفی بود در برابر سنت جالینوسی. اساس این شیوه بر احادیث مربوط به پیامبر اکرم(ص) و صحابهٔ ایشان در زمینه حفظ تندرستی و جلوگیری از ناخوشی، استوار گردیده بود. اما باید دانست که این شیوهٔ درمانی توسط پزشکان بنیانگذاری نشد، بلکه پیشتازان آن روحانیان و پیروان احادیث و سنت نبوی بودند و اعتقاد داشتند که هر آنچه برای زندگی سالم انسانی لازم است مسلماً در قرآن مجید و احادیث است. پیروان این شیوه حتی در میان روحانیان نیز در اقلیت بودند. ابن‌خلدون اعتقاد آنان را به شیوه‌ای منطقی مورد انتقاد قرار داد. وی در این زمینه اظهار داشت که چنین طبی بر حسب اتفاق می‌تواند نتیجهٔ مطلوب دهد، زیرا اساس و پایهٔ علمی و منطقی ندارد. گفتارها و وقایعی که در زمینهٔ سنت

پیامبراکرم(ص) ثبت شده است، همگی جزء وحی و مکشوفات الهی آن حضرت نیستند؛ از قلم ابن‌خلدون بخوانید:

> پیامبر اکرم (صل‌الله علیه و آله وسلم) رسالت داشتند که قوانین مذهبی را به ما بیاموزند نه اصول پزشکی و علوم دیگر... هیچ‌یک از تشریحات و توضیحات پزشکی راکه در سنت و احادیث آمده است، نمی‌توان به عنوان یک قانون علمی تلقی کرد.(۹)

گرداگرد علوم مذهبی و پژوهش فیلسوفان، سایه روشن یا شبه ظل از عقاید و اندیشه‌ها و کردار وجود داشت که مردم با توسل به آنها امیدوار بودند نیروهای مرموز کاینات را هم استنباط کنند و هم به اختیار خود درآورند. چنین باورهایی در میان مردم وحشت و حیرت می‌آفرید زیرا با اندیشیدن به آنها به این نتیجه می‌رسیدند که سرنوشت دردناکی دارند و قادر به درک آن نیستند، اما گاهی اوقات اندیشهٔ عوام از این هم فراتر می‌رفت. در آن دوران مرز بین حوزهٔ «دانش» و دنیای «خرافات» مانند امروز مشخص و متمایز نبود، و بسیاری از زنان و مردان تحصیل‌کرده این‌گونه باورهای خرافی و تجربیات مربوط به آنها را صرفاً از آن جهت که مورد تأیید همگان بود، می‌پذیرفتند، فقط معدودی از فیلسوفان و اصحاب الهیات بودند که بنا به دلایلی این‌گونه عقاید را طرد می‌نمودند.

ادعای پیروان تنجیم مورد تأیید همگان بود و سابقه‌ای بس کهن و مورد احترام داشت؛ بدین معنی که این دنیای ستارگان و اجرام آسمانی است که سرنوشت جهان خاکی زیر ماه راکه از آن انسانهاست تعیین می‌کند. مرز بین این دو جهان به وسیلهٔ ستارگان و سیارات می‌تواند نه تنها وقایع حال و آیندهٔ ما را بیان کند، بلکه امکان تغییر این وقایع نیز وجود دارد. این اندیشه در گذشته در میان یونانیان شایع بود و اندیشمندان اسلامی آن را از ایشان اخذ کرده، رنگ و بوی صوفیانه و اسلامی به آن دادند: اجرام سماوی تجلیات حق‌تعالی هستند. طالع‌بینان مسلمان شیوه‌ای برای پیشگویی وقایع از روی حرکت سیارات و تعیین موقعیتهای سعد و نحس آنها، ابداع کردند؛ مثلاً حروفی معین یا ارقامی مشخص را با شیوه‌های خاصی روی مواد و اشیای گوناگون نوشتند و به خیال خود نتایجی می‌گرفتند. حتی تعدادی از اندیشمندان برجسته نیز

ادعای آنان را می‌پذیرفتند و چنین تصور می‌کردند که ستارگان می‌توانند در سلامت آدمی اثراتی داشته باشند. اما فقهای متعصب و فیلسوفان عقل‌گرا چنین اندیشه‌هایی را محکوم می‌کردند. ابن‌خلدون معتقد بود که این اندیشه‌ها پایه و اساسی در حقایق وحیانی ندارند و نقش خداوند را به عنوان قادر مطلق، منکر می‌شوند.

گذشته از این اندیشه‌ها، ادعای کیمیاگران نیز مورد تأیید اکثریت مردم بود. آنان چنین می‌پنداشتند که می‌توان فلزات اصلی موجود را به طلا و نقره تبدیل کرد؛ و مشکل کار فقط یافتن راه آن است. اساس کیمیاگری نیز بر یک نظریهٔ علمی یونانی استوار بود که می‌گفت: تمام فلزات از یک نوع مادهٔ واحد طبیعی تشکیل شده‌اند و تفاوت آنها با یکدیگر در اعراض آنهاست؛ عَرَضهای این فلزات به طور طبیعی در وضع و حالتی قرار دارند که بتدریج تبدیل به فلزات گرانبها می‌شوند. بنابراین کوشش برای تبدیل آنها به طلا و نقره، خلاف قانون طبیعت نیست، بلکه این قانون را تسریع می‌کند؛ با دخالت انسان همان فرآیند طبیعی که در حال تکوین است زودتر به نتیجه خواهد رسید. در این زمینه هم باز میان دانشمندان جر و بحث بود. ابن‌خلدون بر این باور بود که تولید طلا و نقره از راه سحر و جادو یا از راه معجزهٔ الهی امکان‌پذیر است، اما از راه صنعت و به‌اصطلاح کوشش بشری میسر نخواهد بود؛ اگر هم میسر باشد کاری پسندیده و مطلوب نیست، زیرا با تولید طلا و نقره به میزان زیاد این فلزات دیگر گرانبها و نایاب نخواهد بود و به عنوان معیار ارزش اشیای مورد استفاده قرار نخواهند گرفت.

مسئله‌ای که بیش از اینها شایع بود و در واقع جهانگیر شده بود اعتقاد به ارواح و نیاز به یافتن راهی برای مهار آنها بود. تصور می‌شد جن موجودی با بدنی از بخار یا آتش باشد که غالباً به صورت حیوانات در برابر آدمیان ظاهر می‌شد و می‌توانست بر زندگی آدمیان نفوذ داشته باشد: گاهی اوقات جنها شریر یا لااقل موذی می‌شدند، بنابراین لازم بود آنها را مهار کرد. باور شایع دیگر آن بود که انسانهایی هستند که از نیروهای خاصی برخوردارند و این نیروها می‌تواند بر کردار و زندگی انسانهای دیگر مؤثر واقع شوند، امکان دارد که این نیروها در وجود افراد اشاره‌شده طبیعی باشند و آنان خود قادر به اعمال نفوذ در آنها نباشند، مانند چشم شور شیطانی؛ این امکان هم هست که افراد مزبور از راه ریاضت و شیوه‌هایی که خود خبر دارند به این نیروها دست یافته باشند، مثلاً اجرای بعضی از اعمال و تمرینها در موقعیتهای ویژه که در نتیجهٔ آن می‌توانند نیروهای فوق طبیعی را بیدار کنند. چنین اعمالی در حقیقت همان استفادهٔ انحرافی از

نیروهای «اولیاءالله» بود؛ افراد بزرگوار و پرهیزکاری که با لطف و عنایت خداوند صاحب چنین نیروهایی می‌شدند. حتی آدم شکاکی مانند ابن‌خلدون نیز به سحر و جادو معتقد بود و می‌گفت بعضی آدمها هستند که می‌توانند با اجرای اعمالی، در زندگی و اعمال دیگران نفوذ و دخالت کنند، ولی وی این اعمال را ناپسند و مستوجب سرزنش می‌دانست.

به طو رکلی عقیدهٔ عامه بر این بود که می‌توان این‌گونه نیروها و آثارشان را با افسون و طلسم خنثی و یا مهار کرد؛ مثلاً با قراردادن طلسمی در قسمتهای معینی از بدن، یا با تنظیم جادویی کلمات یا اعداد. اعتقاد به سحر، جادو، افسون، آداب و اعمال جن‌گیری [تعزیم] همگانی بود. اعتقاد به شفاعت و کفاره دادن برای درمان بعضی از گرفتاریها و بیماریها مانند بیماری زار که هنوز در درهٔ نیل (مصر) شایع است.

پیش از عصر جدید در تمام فرهنگها این عقیده رواج داشت که رؤیاها و روشن‌بینی می‌توانند روزنه‌ای به دنیای دیگر، ورای دنیای حواس و ادراکات ما بگشایند. رؤیا و روشن‌بینی می‌تواند پیامی از جانب خداوند به ما بدهد؛ می‌تواند بعدی پنهانی از روح آدمی را مکشوف سازد. رؤیا و روشن‌بینی می‌تواند در عین حال از جانب شیاطین و اَجنه باشد. آرزوی کشف معنای رؤیا[تعبیر خواب] از دیرباز بین مردمان شایع و مسئله‌ای مشروع بوده است. رؤیاها به ما چیزهایی می‌گویند که دانستنشان حائز اهمیت است. ابن‌خلدون براستی بر این باور بود که تعبیر خواب را باید کلی از علوم دینی به شمار آورد: هنگامی‌که ادراکات حسی عادی به علت خواب از میان برداشته می‌شوند، روح می‌تواند نظرکوتاهی به وجود واقعیت خود بیندازد؛ چون روح در این حالت از قید جسم آزاد شده در نتیجه می‌تواند ادراکاتی از دنیای خود دریافت کند، و زمانی که چنین کرد می‌تواند با همان ادراکات به جسم بازگردد؛ آنگاه قادر است که ادراکات خود را به قوهٔ مخیله منتقل نماید و در آنجا این مفاهیم به صورت تصویرهای مناسبی در می‌آیند که شخص در حال خواب از آنها آگاه می‌شود، به طوری که گویی با حواس معمولی خود آنها را درک کرده است. دانشمندان مسلمان اساس علم تعبیر خواب را از یونانیان گرفتند ولی خودشان نیز چیزهایی بر آن افزودند. گفته شده است که اطلاعات موجود در مورد خواب در تمدن اسلامی، غنی‌تر از تمام تمدنهای دیگر است.

پی‌نوشتها

۱. ابن زیدون. دیوان. بیروت. ۱۹۵۱. ص ۲۹ ـ ۳۳.

۲. همان. ص ۴۸ ـ ۴۹.

۳. ابن طفیل. حَیِّ بنِ یقضان. دمشق. ۱۹۴۰. ص ۱۹۱ ـ ۱۹۲.

۴. اصفهانی، ابوالفرج. کتابِ الأغانی. بیروت. ۱۹۵۵. ص ۲۹۴ ـ ۲۹۸.

۵. غزالی. إحْیاءِ الْعلوم. ص ۲۳۷.

۶. همان. ص ۲۴۴.

۷. همان. ص ۲۴۹.

۸. ابن خلدون. ص ۲۸.

۹. همان. ص ۴ ـ ۴۹۳.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش سوم

عصر عثمانی

(قرون شانزدهم تا هیجدهم)

در خلال قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی، قسمت اعظم جهان اسلام به صورت سه امپراتوری بزرگ در آمده بود که عبارت بودند از: عثمانی، صفوی و مغول. تمام کشورهای عرب‌زبان، بجز قسمتهایی از عربستان، سودان و مراکش، در امپراتوری عثمانی جای داشتند که پایتخت آن استانبول بود؛ امپراتوری عثمانی در عین حال سرزمین آناتولی و جنوب شرقی اروپا را نیز در بر داشت.

زبان خانوادهٔ فرمانروا، طبقهٔ حاکمه و فرماندهان ارتش، ترکی بود. تبار این طبقهٔ حاکمه از ناحیهٔ بالکان و قفقاز بود که بعدها به اسلام گرویده بودند و تبار طبقهٔ روحانی و قانونگذاران مختلط بود؛ اینها در مدارس بزرگ امپراتوری در استانبول پرورش یافته و تحصیل کرده بودند. یکی از وظایف این طبقه انتقال مجموعه آرای فقهی به زبان عربی بود.

این امپراتوری، یک کشور دیوانسالاری بود و مراکز گوناگون کشور را از یک مرکز واحد اداری و نظام مالی معین، اداره می‌کرد. این امپراتوری در عین حال آخرین نمودار بزرگ جامعیت جهان اسلام بود. امپراتوری عثمانی حافظ قوانین و شعایر اسلام بود، مرزهای جهان اسلام را محافظت می‌کرد و توسعه می‌داد؛ از شهرهای مقدس عربستان نگهبانی می‌نمود و سفرهای زیارتی به این شهرها را سازمان می‌داد. امپراتوری در عین حال مذاهب گوناگونی را در خود جا داده بود، و جوامع مسیحی و یهودی را به رسمیت می‌شناخت. ساکنان مسلمان شهرهای گوناگون، جذب

نظام حکومتی می‌شدند، و در کشورهای عربی نوعی فرهنگ عرب ـ عثمانی پدید می‌آمد که در عین حال میراث گذشتهٔ خود را نیز حفظ می‌کرد و تا حدی به شیوه‌های جدید آن را کامل می‌نمود. ماورای مرزهای امپراتوری عثمانی، سرزمین مراکش با حکومت مخصوص خود به شیوهٔ دیگری راه تکامل می‌پیمود؛ حکومتی که به ادعای خود، حافظ و پشتیبان دین بود.

در قرن هجدهم تعادل بین حکومت مرکزی عثمانی با حکومتهای محلی به هم خورد. در بعضی از قسمتهای امپراتوری، خانواده‌ها و فرمانروایانی که بر قسمتهای محلی حکومت می‌کردند خودمختاری نسبی به دست آوردند، اما کماکان نسبت به خط‌مشی اصلی قدرت مرکزی وفادار باقی ماندند. گذشته از این مسئله، در روابط امپراتوری عثمانی با کشورهای اروپایی نیز تغییراتی به ظهور پیوست. امپراتوری عثمانی که در قرون گذشته به داخل اروپا نفوذ کرده بود، در اواخر قرن هجدهم مورد تهدید نیروهای نظامی از ناحیهٔ غرب و شمال شد. در همین ایام تغییراتی در نحوه و مسیر بازرگانی در جهان آغاز شد، زیرا دولتهای اروپایی و بازرگانان این قاره در اقیانوس هند و دریای مدیترانه نیرومندتر از سابق شدند. در پایان قرن هجدهم میلادی طبقهٔ حاکمهٔ عثمانی نسبی قدرت و استقلال خود آگاهی یافتند و نخستین واکنشهای خود را نسبت به موقعیت جدید آشکار ساختند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل سیزدهم

امپراتوری عثمانی

حدود قدرت سیاسی

به رسمیت شناختن فرمانروا از جانب علما و مردم پیرو این علما یک شمشیر دو دم به شمار می‌آمد. تا زمانی که فرمانروا قدرت ابقای خویشتن و دفاع از منافع شهرنشینان را که آمیخته با منافع خودش بود داشت، می‌توانست به اطاعت شهرها و نواحی مجاورش امیدوار باشد؛ زیرا به این ترتیب دست‌اندرکاران حقوقی و مذهبی حکومت وی را به رسمیت می‌شناختند و تا میزانی نیز با وی همکاری می‌کردند. با آنکه غزالی و دیگران، علما را از معاشرت با شاهزادگان و درباریان برحذر داشته بودند، معهذا این طبقهٔ علما بودند که همواره برای خدمت به فرمانروا به عنوان قاضی و مقامات برجسته اشتیاق نشان می‌دادند و از این راه اعمال ایشان را توجیه می‌کردند. اما اگر قدرت فرمانروا از دست می‌رفت، از شهر کاری بر او ساخته نبود و امکان داشت که مقام فرمانروا به فرمانروای جدیدی که قدرت واقعی داشت منتقل شود. لحظه‌ای که شهر سقوط می‌کرد، در حقیقت همان لحظهٔ آغاز خودمختاری آن به شمار می‌آمد: قاضی و سایر رهبران اجتماعی به خارج شهر می‌رفتند تا با فرمانروای تازه ملاقات کنند و شهر را تسلیمش نمایند.

در خلال نیمهٔ دوم هزارهٔ تاریخ اسلام و پس از آنکه امپراتوری عباسیان شروع به فروپاشی نمود و زمانی که هنوز عثمانیان بر قسمت اعظم غرب جهان اسلام مسلط نشده بودند، حکومتهایی پی‌درپی سربرآورده، سقوط می‌کردند. برای شرح چنین فرآیندی دو دلیل می‌توان ارائه دارد: دلیل اول، ضعف و زوال قدرت خاندان حاکم بود، و دلیل دوم، نیرومند شدن رقیبشان. ناظران و نویسندگان معاصر دلیل نخست را علت اصلی می‌دانند و می‌کوشند بیشتر بر ضعف اخلاقی و فکری فرمانروایان تکیه کنند. خواجه نظام الملک بر این باور بود که در تاریخ بشری یک سلسله تغییر بی‌پایان، یعنی ظهور و سقوط خاندانهای حکومتی در جریان است. امکان دارد که یک خاندان حکومتی به دلایلی عقل و عدالتی را که خداوند به وی تفویض کرده از دست بدهد، در این هنگام است که آشوب در کشور حکمفرما می‌شود، و این وضع آن‌قدر ادامه پیدا می‌کند تا فرمانروای تازه‌ای که دارای صفات لازم برای فرمانروایی است به امر خداوند ظهور کند.

دقیق‌ترین تبیین در مورد قربانی شدن حکومتها به دست خودشان به وسیلهٔ ابن‌خلدون است. بیان وی در این زمینه مفصل و پیچیده است: نظام «عَصَبیّه» یک طبقه حاکمه، یعنی ساختار سیستمی که حافظ قدرت اوست، اندک اندک تحت نفوذ زندگی شهری سست می‌شود، آن گاه فرمانروا می‌کوشد تا برای حفظ قدرت خود به گروههای دیگری روی آورد:

> یک فرمانروا فقط با کمک مردم خود می‌تواند قدرت را به دست آورد.... فرمانروا مردم را برای مقابله با کسانی‌که بر ضد وی شوریده‌اند، مورد استفاده قرار می‌دهد. این گروه مردم در پستها و مقامات اداری جای می‌گیرند و فرمانروا از میان همین مردم وزیر و محصل مالیاتی انتخاب می‌کند. این مردم به فرمانروا کمک می‌کنند تا بیشتر ترقی کند و در عین حال در تمام امور مهم با وی شریکند. این جریان تا زمانی که مرحلهٔ اول فرمانروایی دوام دارد، صادق است، اما زمانی که مرحلهٔ دوم فرا رسید فرمانروا خود را از وجود مردم و کمک آنان بی‌نیاز نشان می‌دهد، تمام افتخارات، جاه و جلال را از آن خود می‌داند و مردم را از گرد آنها می‌پراکند.... در نتیجهٔ این امر مردم با وی دشمن می‌شوند آن گاه فرمانروا برای آنکه دست ایشان را از قبضه کردن قدرت «کوتاه کند لاجرم به

دوستان دیگری نیازمند خواهد شد، دوستانی نه از جنس مردم خود بلکه کسانی که بتواند از وجودشان بر ضد مردم خویش استفاده کند.(۱)

امکان هم دارد که به مرور زمان، فرمانروا در رعایت قوانین شریعت غفلت کند، قوانینی که پایهٔ سعادت زندگی شهرنشینی و ارتباط فرمانروا با مردم است. اطرافیان فرمانروا غرق در تجمّل و عیش و عشرت می‌شوند و این امر به نوبهٔ خود باعث افزودن مالیات و تهی شدن کیسهٔ مردم می‌گردد، مردم نیز به نوبهٔ خود «اشتیاق و علاقه به وظایفشان را از دست می‌دهند و یک حالت بی تفاوتی و بیرحمی گرفتارشان می‌کند و در نتیجه آلت دست دیگران می‌شوند.(۲)

انتظار و تقاضای فرمانروا که در این مرحله فراتر از توانایی مردم رفته است الزاماً بر اثر فزونی فسق و فجور کاخ سلطنتی نیست؛ امکان دارد این مسئله به علت محدودیت قدرت تولید جامعه نیز باشد. برای آنکه حکومتی وضعی منظم و پایدار داشته باشد لازم است روستاهای تحت نظارت آن، بتوانند نیازهای خود و شهرنشینان را تأمین کنند و به تولید مواد خام برای صنایع بپردازند؛ از طرفی آنها که اغنام و احشام پرورش می‌دهند یا کشاورزان و صاحبان صنایع، باید بتوانند مالیاتهایی بپردازند تا چرخهای حکومت، دربار فرمانروا و سازمان ارتش به گردش افتد. عوامل متعددی این امر را امکان‌پذیر می‌سازد که بعضی از آنها در معرض تغییر است. در شیوهٔ تولید می‌توان تغییراتی داد و آن را بارورتر کرد؛ مثلاً از راه تولید محصولات تازه یا شیوه‌های پیشرفتهٔ آبیاری می‌توان میزان تولیدات را اضافه کرد و مالیات بیشتری به دست آورد. عکس این قضیه هم صادق است: در صورت عدم توجه به شیوه‌های مناسب، میزان محصولات افت خواهد داشت. تغییرات در میزان مازاد تولید، به نوبهٔ خود می‌تواند در سرمایه‌گذاری تولیدات اثر کند؛ مثلاً زمینهای تازه‌ای زیر کشت آید یا راههای جدیدی برای کشاورزی مورد استفاده واقع شود. تقاضا برای تولیدات شهری یا روستایی که از کشورهای دیگر وارد می‌شد نیز در معرض تغییر بود. مسئلهٔ دیگر تغییرات در شیوهٔ حمل و نقل کالاها و هزینهٔ کرایهٔ آنها و بالاخره ایمن بودن راههای زمینی و دریایی بود که همه می‌توانست در بنیهٔ اقتصادی کشور در رویارویی با چنین تقاضاهایی مؤثر واقع شود. میزان موالید یا متوفیات در دورهٔ زمانی متوسط یا درازمدت ممکن بود بالا و پایین رود. این مسئله امکان داشت بر اثر تغییراتی در رعایت بهداشت یا

شیوه‌های پزشکی یا آداب و رسوم جامعه باشد.

تمام اینها که برشمردیم پس از مدتی طولانی ظاهر می‌شد، اما بروز وقایع ناگهانی با آثار شدید نیز امکان‌پذیر بود: مثلاً بروز جنگی که راههای تجاری را از بین می‌برد، شهرها و صنایع آنها را ویران می‌کرد و به روستاها آسیب می‌رساند. به علت خشکسالی، کمی باران یا کمبود آب رودخانه‌ها، مخصوصاً اگر در چندین مرحله پی‌درپی تکرار می‌شد همین اثر را در پی داشت. شیوع یک بیماری واگیر می‌توانست قسمت اعظم مردم یک کشور را هلاک سازد. در این دوران که از شیوع و انتشار بیماریها بخوبی جلوگیری می‌شود و تعدادی از بیماریها اصولاً از میان رفته‌اند، برای ما بسیار دشوار است که بتوانیم اثر وحشتناک بیماریهای واگیر را در آن زمان مجسم کنیم، بویژه بیماری طاعون خیارکی راکه در آن قرون کشتار به راه می‌انداخت. این بیماری که به وسیلهٔ موش سیاه منتقل می‌شد از نواحی خاصی مانند شمال عراق و قسمتهایی از هندوستان از راه دریا و زمین به سرزمین مدیترانه سرایت کرد و بسرعت در شهرها و روستاها منتشر شد و قسمت اعظمی از جمعیت و اغنام و احشام این ناحیه را به هلاک کرد. (در خلال سالهای ۱۷۳۹ ـ ۱۷۴۱ م. در دوره‌ای که آمار نسبتاً موثقی در دست است، در بندر ازمیر در شرق مدیترانه بیست درصد از مردم بر اثرطاعون هلاک شدند، سی سال بعد بر اثر طاعونی دیگر تعداد بیشتری از مردم این شهر جان باختند).

چنین فرآیندهایی بر یکدیگر اثر می‌گذاشتند و تعدادی از آنها پی‌درپی تکرار شده اثرات مضاعف ایجاد می‌کردند. با بررسی این جریانها تغییرات ایجاد شده در ارتباط بین تقاضاها و توقع صاحبان قدرت و توانایی جامعه برای انجام دادنشان، آشکارتر می‌شود و به همین ترتیب مسئلهٔ ظهور قدرت رقیبان در زمینهٔ مبارزه‌طلبی و به دست گرفتن قدرت روشن می‌گردد. بروز چنین تغییراتی در یک نظام حکومتی امری بدیهی بود: افسران نظامی یک فرمانروا می‌توانستند قدرت را از دست او خارج کنند. یک رهبر شورشی افرادی را از نواحی کوهستانی یا جلگه‌ها بسیج می‌کرد، اجرای این کار یا بر اثر نفوذ و قدرت خودش بود یا به آرمانهای دینی متوسل می‌شد. کسب قدرت خواه از داخل کشور صورت می‌گرفت خواه از خارج آن نیروی مهاجم نظامی از خارج از مرکز، یعنی از کوهها و جلگه‌ها یا فراسوی مرزها وارد عمل می‌شد. پیش از آنکه توپخانه و سلاح گرم وارد معرکه شود، نیروهای یادشده کارایی فراوانی برای استفاده از سلاح سرد و سوارکاری در جنگها داشتند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد قبل از

پیشرفت تجهیزات و شیوه‌های پزشکی، مردمان کوهستانها و دشتها بمراتب از شهرنشینان سالمتر و نیرومندتر بودند و می‌توانستند جوانان خود را برای خدمت در نیروی نظامی بسیج نمایند. یک رهبر شورشی که تصمیم داشت به مقام فرمانروایی برسد ترجیح می‌داد سربازان خود را از خارج محیط جامعه‌ای که قصد تسلط بر آن را داشت بسیج کند، زیرا منافع آنان با منافع وی همخوانی داشت. زمانی که چنین رهبری مقام خود را تثبیت می‌کرد و قدرت را به دست می‌گرفت، ارتش وی همبستگی خود را از دست داده، به مسائلی غیر از منافع خاندان فرمانروا توجه می‌کردند، و آنگاه فرمانروای جدید می‌کوشید جای آنان را به یک ارتش حرفه‌ای جدید و مخصوصاً کسانی که در خاندان خودش پرورش یافته بودند، بدهد. برای این کار نیز فرمانروا می‌کوشید ارتش جدید را از روستاها و ماورای مرزها بسیج کند. سربازانی که در خاندان شخصی فرمانروا پرورش می‌یافتند مملوک یا برده نام می‌گرفتند؛ اما نه بردهٔ معمولی و حقیر بلکه خانه‌زاد و کسی که به عنوان وفاداری حاضر است منافع خود را فدای منافع اربابش کند. با گذشت زمان امکان داشت فرمانروایی جدیدی را بنیانگذاری کند.

تشکیل خاندانها و حکومتها در تاریخ اسلام بر همین الگو و ساختار استوار بوده است. در قرون اولیه یک طبقهٔ حاکم جدید که از شهرهای عربستان غربی سر بر آوردند، ارتشی تشکیل دادند و سپس یک نظام دیوانسالاری و قانونگذاری تأسیس کردند که در سایهٔ آن جامعهٔ متمدنی می‌توانست اسکان یابد. نظام حکومتی نظم و قانونی را گرداگرد شهرهای بزرگ امپراتوری برقرار کرد؛ روش آبیاری کشاورزی ترمیم شد و گسترش یافت، و محصولات و شیوه‌های تازه به کار گرفته شد. همبستگی سرزمینهای اطراف مدیترانه با هم و نیز سرزمینهای اطراف اقیانوس هند، تحت لوای یک فرهنگ و سیاست باعث بروز نظام وسیع بازرگانی بین‌المللی شد. شواهدی در دست است که افزایش جمعیت را در این سرزمینهای وسیع نشان می‌دهد. این دورانی بود که در شهرهای بزرگ و نواحی اطراف آنها نظام حکومتی ثابت و مستحکم بود؛ شهرهایی مانند بغداد در جنوب عراق، شهرهای خراسان، دمشق در سوریه، فسطاط در مصر، قیروان در تونس و قرطبه در اسپانیا.

ولی از قرن دهم یا یازدهم میلادی به بعد برای مدتی طولانی تعادل عوامل و رابطه‌ها بر هم خورد که نتیجهٔ آشکار آن اضمحلال خلافت عباسیان، پیدایش خلافتهای تازه در مصر و اندلس و ظهور حکومتهای تازه در جهان اسلام بود؛ حکومتهایی که قدرت خود را از عناصر نژادی

دیگری کسب می‌کردند و تعدادی از آنها هم از تعصب مذهبی استفاده می‌کردند: مسیحیان در خاک اسپانیا پیشرفت کرده مسلمانان را پس زدند. خلافت بنی‌امیه در آن ناحیه از هم فرو پاشید؛ خاندانهای مراودین و موحدین در مغرب و اندلس سر بر آوردند. این حکومتها با استفاده از جنبشهای دینی، بربرها را از کوهها و صحراهای حواشی مراکش بسیج کرده، قدرت را به دست آوردند؛ ترک‌ها و مغول‌ها نیز در شرق ظهور کردند. این تغییرات، عوارض ناشی از یک اختلال عمیقتر در تعادل روابط بین حکومت، مردم و تولیدات به حساب می‌آمد که آنها نیز علل جداگانه‌ای داشت. مثلاً کاهش جمعیت در عراق و تونس به علت از میان رفتن نظام آبیاری کشاورزی کهن، یا پیشروی قبایل چادرنشین گله‌دار در سرزمینهای دیگر و شاید کاهش جمعیت در نقاط دیگر؛ کاهش تقاضا در زمینهٔ تولیدات شهرهای مسلمان، که رابطهٔ مستقیمی با تجدید حیات زندگی شهری و تولیدات در ایتالیا داشت.

در قرن سیزدهم میلادی برای مدت کوتاهی وضع بهبود یافت. با آنکه در پایان دوران خلافت عباسی، بر اثر حملهٔ مغول فشار فوق‌العاده‌ای بر عراق وارد آمد و قدرت و ثروت در این ناحیه تقریباً از میان رفت، ولی بعضی از خاندانهای حکومتی موفق شدند به علت فقدان قدرتهای نیرومند در خارج از قلمرو اسلام حکومتهای ثابت و مستحکمی به وجود آورند: مثلاً بنی‌حفص در تونس که جانشین امپراتوری الموحدون بودند، و ممالیک، در مصر و سوریه که خود سابقاً به عنوان یک گروه قدرتمند در خدمت سلسلهٔ ایوبیان بودند. با پیدایش این حکومتها، کشاورزی در سرزمینهای وسیعی رونق گرفت؛ خدمتگزاران دولتی مازاد محصولات روستاها را به شهر آوردند؛ بازرگانی و تولیدات شهری نیز در چارچوب یک نظام شریعتی سُنّی سر و سامان یافت و همزیستی متعادلی بین طبقهٔ حاکم و شهرنشینان برقرار گردید.

اما این نظم و ثبات، ترد و شکننده و ناپایدار بود و در قرن چهاردهم میلادی بر اثر عوامل متعددی متزلزل شد. شاید مهمترین این عوامل شیوع بیماری طاعون بود که در تاریخ اروپا از آن به عنوان مرگ‌سیاه نام برده‌اند. این بیماری در نیمهٔ قرن چهاردهم میلادی به اکثر کشورهای غربی جهان آن روز سرایت کرد، و پس از این تاریخ نیز برای مدتی حدود یک قرن، با حملات مکرر باعث کشتار شد. با تخمینی کلی می‌توان گفت که در نخستین شیوع بیماری یک سوم مردم قاهره تلف شدند، و در نیمهٔ قرن پانزدهم جمعیت این شهر اندکی بیش از جمعیت آن در صد سال پیش از آن تاریخ شد (به جای ۲۵۰۰۰۰ نفر تقریباً ۱۵۰۰۰۰ نفر). دلیل این امر تنها آن نبود که حمله و

سرایت بیماری طاعون پی‌درپی تکرار می‌شد، بلکه در عین حال به این علت بود که بیماری طاعون گذشته از شهرها، روستاها را نیز آسیب رساند. روستاییان قادر نبودند با مهاجرت، کمبود جمعیت شهر را جبران نمایند. به علت کاهش جمعیت روستاها و اغنام و احشامشان، همچنین کاهش تولیدات کشاورزی، درآمد دولت از راه مالیات نیز کاهش یافت.

عوامل دیگری نیز آثار زیانبار طاعون را تشدید کرد. رشد تولیدات نساجی در ایتالیا و سایر کشورهای اروپایی، همچنین گسترش و تکامل نظام دریانوردی اروپاییان در مدیترانه، تعادل بازرگانی را بر هم زد و در نتیجه دسترسی حکومتهای مسلمین را به منابع مورد نیازشان دشوار ساخت. مسئلهٔ دیگر پیدایش تغییراتی در فنون جنگ بود: تغییرات در صنعت کشتی‌سازی و شیوهٔ دریانوردی، همچنین به کارگیری باروت به شیوه‌های جدید در توپخانه و سلاحهای گرم.

در این موقعیتهای تغییریافته، قدرتهای جدیدی حکومت ممالیک مصر و حکومتهای مغرب را به مبارزه طلبیدند؛ این قدرتها از آن خاندانهایی بود که با داشتن قدرت و ثروت قادر بودند ارتشهای نیرومندی تشکیل دهند، روستاهای حاصلخیزی را تحت نظارت درآورند و از مازاد محصولات آن استفاده کنند و بالاخره بازرگانی و تولیدات صنعتی را در شهرها سر و سامان دهند. در مدیترانه غربی، مبارزه‌طلبی از جانب مسیحیان اسپانیا بود که هم از تعصب دینی استفاده می‌کردند و هم از قدرت سیاسی. این مسیحیان اسپانیا اندکی پیش از انقراض آخرین حکومت مسلمان در سال ۸۹۸ ق. / ۱۴۹۲ م.، با یکدیگر متحد شدند و بزودی ثروتی کلان و عظیم نصیبشان شد که از ناحیهٔ تسخیر سرزمین جدید یعنی امریکا به دستشان می‌رسید. در ناحیهٔ مدیترانهٔ شرقی، قدرت جدید از آن حکومت مسلمان بود که با استفاده از نام بنیانگذارش عثمان، به کشور عثمانی معروف شده بود که به زبانهای اروپایی آن را اوتومان یا آتومن[1] می‌خواندند.

حکومت عثمانی

دولت عثمانی در اصل یک حکومت ترکی بود که در گذشته با توسعهٔ سلطنت سلجوقیان و مهاجرت ترکان به سوی ناحیهٔ آناتولی تشکیل شده بود. تعدادی از این حکومتها در این ناحیه به

1. Ottoman.

ظهور پیوسته بود که اسماً و در ظاهر تحت لوای دولت سلجوقیان بودند ولی در اساس خودمختاری داشتند. این حکومتها پیوسته با امپراتوری بیزانس بر سر مرزها درکشمکش بودند. حکومتی که به وسیلهٔ عثمان بنیانگذاری شد در شمال‌غربی آناتولی واقع شده بود و دقیقاً در تماس با مرزهای امپراتوری بیزانس قرار داشت. این حکومت جنگجویان آن نواحی و ایالات ترک راکه در جست‌وجوی مراتع بودند، جذب خود نمود. در عین حال در قلمرو این حکومت زمینهای وسیع و حاصلخیز کشاورزی همچنین شهرهای بازاری وجود داشت که بعضی از آنها در نقاط پراهمیت راههای تجاری که از ایران و سایر نواحی آسیا به سوی حوزهٔ مدیترانه کشیده شده بود. واقع بود. با توسعهٔ این حکومت، منابع گوناگون آن نیز توسعه یافت و قادر شد از شیوه‌های جدید جنگی و سلاحهای نوین استفاده کند و ارتش سازمان‌یافته‌ای را به وجود آورد. در پایان قرن چهاردهم میلادی ارتش این کشور موفق شد از تنگهٔ بین اروپا و آسیا گذر کرده وارد اروپای شرقی شود و بسرعت در آن نواحی پیشروی نماید. وقتی قسمتهایی از خاک اروپا ضمیمهٔ امپراتوری شد این نواحی در چندین مورد قدرت امپراتوری را تقویت کردند. امپراتوری عثمانی با دولتهای اروپایی روابط سیاسی برقرار کرد، و موفق شد منابع جدیدی از نیروی انسانی به دست آورد: طبقات حاکم سابق آن نواحی جذب نظام حکومتی عثمانی شدند؛ عدهٔ زیادی از مردم روستاهای بالکان نیز وارد ارتش این امپراتوری گردیدند. هنگامی‌که قدرت امپراتوری افزون شد به سوی شرق یعنی آناتولی روی آورد، اما برای مدتی کوتاه پیشروی‌اش به جهت شکستی که از یک فاتح دیگر ترک‌تبار در شرق ـ تیمورلنگ ـ متحمل گردید، متوقف شد. در سال ۸۵۷ ق. / ۱۴۵۳ م. امپراتوری عثمانی آنچه راکه از امپراتوری بیزانس باقی مانده بود به چنگ آورد و پس از تصرف قسطنطنیه آن را با نام تازهٔ استانبول، پایتخت خود کرد.

اما در ناحیهٔ شرقی قدرت دیگری دولت عثمانی را به مبارزه می‌طلبید و آن حکومت صفویان بود، خاندانی تازه به قدرت رسیده و از تباری مبهم که قبایل ترک از آن پشتیبانی می‌کردند. بین این دو دولت مدتها در مرزهای مراکز قدرتشان در آناتولی و عراق جنگ و کشمکش بود. در سال ۱۵۳۴م. عثمانی‌ها بغداد را فتح کردند؛ در سال ۱۰۳۳ ق. / ۱۶۲۳ م. صفویان آن را باز پس گرفتند. تا سال ۱۰۴۸ ق. / ۱۶۳۸ م. بغداد در دست صفویان بود که باز در این تاریخ به دست عثمانی‌ها افتاد. پیشروی عثمانی‌ها در جنوب در قلمرو سلطنت ممالیک، تا میزانی نتیجهٔ کشمکش آنها با صفویان به شمار می‌آمد. عثمانی‌ها به علت تفوق نظامی و داشتن

سلاحهای گرم موفق شدند در سالهای ۱۵۱۶ ـ ۱۵۱۷ م. سوریه، مصر و عربستان غربی را به تصرف خود درآورند.

در این تاریخ امپراتوری عثمانی مهمترین قدرت نظامی و دریایی در مدیترانهٔ شرقی و دریای سرخ به شمار می‌آمد و همین مسئله باعث شد در اقیانوس هند با پرتغالی‌ها و در مدیترانهٔ شرقی با اسپانیایی‌ها درگیر جنگ شود. در ناحیهٔ دریای سرخ سیاست عثمانی سیاست دفاعی بود که قصد داشت به کمک آن از پیشرفت پرتغالی‌ها جلوگیری نماید، اما در مدیترانه نیروی دریایی خود را برای شکست اسپانیایی‌ها و فلج کردن قدرت دریایی آن کشور به کار می‌برد. در این راه عثمانی‌ها موفق شدند پایگاههای مستحکمی در الجزیره (دههٔ ۱۵۲۰م.)، طرابلس (دههٔ ۱۵۵۰م.) و تونس (۱۵۷۴م.) ایجاد کنند، ولی پیشروی آنها در همین‌جا متوقف شد و به مراکش نرسید. جنگهای دریایی بین اسپانیا و عثمانی‌ها تا مدتها دوام یافت ولی در این دوران توجه نیروی اسپانیا به سوی دنیای جدید یعنی امریکا معطوف شده بود. پس از آن ثباتی بین نیروهای دریایی در مدیترانه پدید آمد و از سال ۱۵۸۰م. به بعد اسپانیا و عثمانی روابط مسالمت‌آمیزی پیدا کردند.

پیدایش دولت عثمانی را از جهتی می‌توان نمونهٔ فرآیند تشکیل حکومتهای جدید در تاریخ مردمان مسلمان دانست: مبارزه برای پیانگذاری یک خاندان، آن هم از راه قدرت نظامی و با استفاده از نیروی ایلات و قبایل چادرنشین. منشأ دولت عثمانی مشابه منشأ دو دولت بزرگ دیگر بود که تقریباً در همان زمانها به قدرت رسیدند؛ یکی صفویان در ایران و دیگری مغولان در هندوستان؛ هر سه دولت در آغاز، قدرت خود را از مناطقی کسب کردند که ساکنانش قبایل ترک بودند، و باز هم هر سه آنها قدرت نظامی خود را مدیون شیوهٔ به کارگیری باروت در اسلحهٔ گرم بودند؛ چیزی که در نیمهٔ غربی جهان آن روز شایع بود. هر سه دولت، موفق شدند جامعه و حکومتهای پایدار و بهنجاری به وجود آورند. حکومتهایی با قدرت نظامی، دیوانسالاری و حاکمیت مرکزی، قادر به وصول مالیات و حفظ نظم و قانون در مناطقی وسیع و برای مدتهای طولانی. از زمان فروپاشی امپراتوری روم، امپراتوری عثمانی یکی از بزرگترین ساختارهای سیاسی بود که نیمهٔ غربی جهان به خود می‌دید. این امپراتوری بر اروپای شرقی، آسیای غربی، و قسمت عمدهٔ سرزمین مغرب فرمانروایی می‌کرد. سرزمینهای تحت تسلط این امپراتوری سنتهای سیاسی کاملاً متفاوتی داشتند و مردمش از گروههای نژادی گوناگون بودند: یونانی،

صرب، بلغاری، رومانی، ارمنی، ترک، و عرب بودند. ادیان این مردمان از مذاهب متنوع و مختلف مسلمانان شیعه و سنّی، مسیحیان از تمام فرقه‌های آن و یهودیان بود. حکومت عثمانی بر این مردمان برای مدتی حدود چهار صد سال دوام یافت، دوران این حکومت بر تعدادی از این مردمان تا ششصد سال هم به درازا کشید.

در رأس نظام این امپراتوری وسیع، فرمانروا و خانواده‌اش قرار داشتند: «خاندان عثمان». قدرت، بیشتر در خود خاندان مستقر بود تا در دست عضوی معین از آن. قانون دقیق و معینی برای جانشین فرمانروا وجود نداشت، اما آداب و عرف خانوادگی با مسالمت، مسئلهٔ جانشینی و سلطنت طولانی را تأمین می‌کرد. تا اوایل قرن هفدهم.، پس از فرمانروا یکی از پسرانش به جای وی می‌نشست، اما از این تاریخ به بعد وقتی فرمانروایی فوت می‌شد یا قادر به سلطنت نبود، مسن‌ترین فرد خانواده‌اش جانشین او می‌گردید. فرمانروایی در کانون خاندان بزرگ در کاخی می‌زیست و گرداگرد او را زنان حرمسرا و محافظان آنها، خدمتگزاران شخصی، باغبانان و گارد سلطنتی، احاطه کرده بودند.

در رأس نظام حکومتی که فرمانروا نظارت بر آن را بر عهده داشت صدراعظم واقع شده بود. مقام برجسته‌ای که عنوان انگلیسی آن را می‌توان وزیر بزرگ نام داد. پس از گذشت نخستین دوران حکومت عثمانی، بعد از سلطان، صدراعظم قدرت مطلق را به دست داشت. زیر دست صدراعظم تعدادی وزیر قرار داشتند. نظارت و ادارهٔ ارتش، نظام حکومت و خدمات کشوری به عهدهٔ آنها بود.

ارتش عثمانی در نخستین دورهٔ گسترش عمدتاً از سواره‌نظام تشکیل می‌شد که اعضای آن از ترک‌ها و ساکنان آناتولی و ساکنان مناطق بالکان بودند. افسران سواره‌نظام به سپاهی معروف بودند و حق داشتند که از زمینهای کشاورزی برای خود مالیات اخذ کنند و در عوض در موقع لزوم با تعداد معینی سرباز خدمات خود را ارائه دهند. این شیوه را نظام تیمار می‌نامیدند. با گذشت زمان نیروی سواره‌نظام به دو دلیل اهمیت اولیهٔ خود را از دست داد: اول آنکه در فنون رزمی تغییراتی به وجود آمد، دوم آنکه صاحب منصب تیمار دیگر چندان اشتیاقی به ترک زمین کشاورزی خود و شرکت در جنگ در مناطق دورافتادهٔ امپراتوری نداشت. از همان دوره‌های اولیه، ارتش دیگری نیز سازمان یافته بود؛ سپاهی بسیار منضبط و نیرومند، متشکل از پیاده‌نظام و سواره‌نظام (به تلفظ ترکی ینی‌چری). بسیج این سپاه به شیوهٔ مخصوص بود به نام دوشرمه که

به نوبتهای معینی جوانان مسیحی روستاهای ناحیهٔ بالکان را که به اسلام گرویده بودند، به خدمت سربازی درمی‌آوردند.

در خلال قرن شانزدهم م. در حکومت عثمانی نظام دیوانسالاری عریض و طویلی به نام کلمیه[1] پدید آمد، که از دو گروه کارمند تشکیل می‌شد: اول، منشیهایی که پرونده‌ها را تدوین می‌کردند و فرامین گوناگون، مقررات و پاسخ به دادخواستها و آنها را با نظم خاصی تدوین و نگهداری می‌نمودند. دوم، کارمندانی که سوابق امور مالی، حساب مالیاتها، دخل و خرج و مخصوصاً چگونگی مصرف هزینه را ثبت می‌کردند. گزارشها و حسابها با چنان دقت بی‌نظیری تنظیم و نگهداری می‌شد که در جهان اسلام همتا نداشت. این بایگانی از نظر مطالعهٔ تاریخ نیمهٔ غربی جهان دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است (استخراج مطالب و استفادهٔ علمی از این بایگانی غنی، در دهه‌های اخیر آغاز شده است).

برجسته‌ترین مقامات ارتش و دولت در شورایی (دیوان) که در کاخ تشکیل می‌شد، به طور مرتب شرکت می‌کردند. در این شورا تصمیمهای مناسب سیاسی اخذ می‌شد؛ سفرای کشورهای خارجی پذیرفته می‌شدند؛ فرامین گوناگون صادر می‌گردید؛ به شکایات رسیدگی و پاسخ لازم به آنها داده می‌شد، مخصوصاً به شکایاتی که در مورد سوءاستفاده از قدرت دولت بود توجه خاص مبذول می‌گشت. در دوره‌های اولیه خود سلطان نیز در جلسات شورا حضور می‌یافت اما بعدها ریاست شورا بر عهدهٔ وزیر اعظم بود.

روش نظارت اداری در سراسر امپراتوری مورد عمل واقع می‌شد. هنگامی‌که سرزمینهای جدیدی ضمیمهٔ خاک امپراتوری می‌گردید فرماندارانی برای شهرها و نواحی مهمش تعیین می‌شد و سپاهیانی از سربازان امپراتوری به آنجا اعزام می‌گردیدند. بعدها تعدادی از حکومتهای محلی بزرگ (ایالت) و تعدادی از حکام محلی در گروهی کوچکتر در آنجا حاضر می‌شدند. سازمان فرمانداری یک استان بزرگ در حقیقت مینیاتوری از حکومت مرکزی بود که فرماندار، خانه و تشکیلات مفصلی برای خود داشت، گرداگردش را منشیها و حسابداران فراگرفته بودند، و او نیز برای خود شورایی داشت که مقامات برجسته به طور مرتب در آن شرکت می‌کردند.

از مهمترین وظایف حکومت مرکزی گردآوری مالیات بود که حیاتش بدان بستگی داشت. سوابق و پرونده‌های مالی، لااقل در دوره‌های اولیه، بادقت در بایگانیها ثبت می‌شد که شامل

1. Kalemiye.

جزئیات اخذ مالیات از خانوارها و زمینهای کشاورزی بود و همچنین حساب دخل و خرج. در حکومت عثمانی‌ها هم مانند کشورهای سابق اسلامی سه نوع مالیات مرتب اخذ می‌گردید. اول مالیات بر تولید روستاها نظیر محصولات کشاورزی، ماهیگیری و اغنام و احشام؛ در بعضی از نواحی مالیات بر غلات و سایر محصولات کشاورزی به میزان مقدار محصول اخذ می‌شد (در اصل براساس یک دهم اما در عمل بیش از آن گرفته می‌شد)؛ در نواحی دیگر این مالیات به اندازهٔ زمین زیر کشت اخذ می‌شد. برخی از مالیاتها به صورت پول اخذ می‌گردید و برخی دیگر، مخصوصاً در مورد غلات، به صورت جنس؛ زیرا می‌شد آنها را برای مدتی طولانی ذخیره نمود. مالیات نوع دوم برای شهر و فعالیتهای شهری بود: تولیداتی که در بازارها به فروش می‌رسید، مالیات دکانها، حمامها و خوانها، مالیات بر تولیدات صنعتی (نساجی، رنگرزی، دباغی)، مالیات بر صادرات و واردات. برای عبور از راهها هم مالیات می‌گرفتند که وجه آن برای مرمت و نگهداری جاده به کار می‌رفت. مالیات نوع سوم بر افراد بود که به نام جزیه از مسیحیان و یهودیان اخذ می‌شد و مسلمانان از پرداخت آن معاف بودند. گذشته از این مالیاتهای منظم، در مواقع نیاز مالیات دیگری هم اخذ می‌شد. چنین مالیاتی در دوره‌های اولیه حکومت به مصارف گوناگون می‌رسید: هزینه‌های شخصی فرمانروا، یا افراد خانواده‌اش، حقوق فرمانداران ایالتها یا حکام ولایات، و بالاخره دستمزدی برای صاحبان نظام معروف به تیمار. ولی در قرن هفدهم این نظامهای مالیاتی به علت افزایش نیاز مالی دولت (و مخصوصاً ارتش) که نظام قبلی توان تأمین آنها را نداشت از میان رفت. نظام جدیدی از اخذ مالیات به نام مالیات مقاطعه‌ای جای نظام قبلی را گرفت. افراد مختلف، خواه بازرگان و خواه مقامات دولتی، تعهد می‌کردند میزان معینی مالیات وصول کنند و پس از برداشت حقی برای خود به نام حق‌الزحمه (کمیسیون) بقیه وجوه حاصله را تحویل دولت دهند. این مالیات مقاطعه‌ای در پایان قرن هفدهم م. برای تعدادی از افراد، مایملکی موروثی به شمار می‌آمد.

در دوره‌های اولیه امپراتوری، سمتهایی که جنبهٔ نظارتی داشت بیشتر در دست فرماندهان ارتش، اعضای طبقهٔ حاکمهٔ سابق که به خدمت امپراتوری درآمده بودند و مردمان تحصیل‌کردهٔ شهرها بود. اما در قرن شانزدهم م. این سمتها، وزارت، فرماندهی ارتش، و فرمانداری بیشتر به دست اعضای خانوادهٔ خود فرمانروا و همچنین کسانی که در خاندان وی پرورش یافته بودند، افتاد. پرورش‌یافتگان خاندان فرمانروا کسانی بودند که از نواحی مختلف، مثلاً قفقاز، برای

سربازی اجیر شده بودند یا افراد طبقهٔ حاکمهٔ سابق که در گذشته در خطه‌ای فرمانروایی می‌کردند و اکنون خاکشان ضمیمهٔ امپراتوری شده بود. این امکان هم وجود داشت که فرزندان مقامات برجستهٔ دولتی وارد خاندان فرمانروا شوند و در آنجا پرورش یابند. در هر حال وقتی وارد خاندان می‌شدند تبارشان هر چه بود ظاهراً بردهٔ سلطان معرفی می‌شدند. این افراد را با دقت برای خدمت در کاخ سلطنتی تربیت می‌کردند و پس از مدتی خدمت، آنها را ترقی داده به مقامات حساسی در ارتش یا دستگاه دولتی می‌گماشتند. ترقی این افراد تا میزانی به حمایت یک شخص صاحب‌نفوذ بستگی داشت. این جریان را انتصاب می‌نامیدند: یک مقام برجستهٔ صاحب‌نفوذ به آسانی می‌توانست برای بستگان، هم‌نژادان، یا نزدیکان خود مقام مهمی پیدا کند. منشیها و حسابداران پس از گذراندن یک دورهٔ آموزشی در مدرسه، با عنوان شاگردی به کارآموزی عملی می‌پرداختند. در سیستم کلمیه مقامها کم و بیش جنبهٔ موروثی داشتند؛ مثلاً پدران صاحب‌مقام می‌توانستند فرزندان خود را نیز به خدمت دولت درآورند و مقامی به او تفویض کنند.

از این راه سلطان به آسانی می‌توانست تمام دستگاه دولتی را تحت نظارت خود درآورد، ولی مهار کردن کامل دستگاه دولتی بستگی به لیاقت او داشت. در نیمهٔ اول قرن هفدهم م. دورانی پیش آمد که در خلال آن قدرت سلطان در این زمینه تضعیف گردید، اما پس از آن حکومت، به نحوی دیگر احیا شد: یکی از آنها تورمی بود که به علت کاهش ارزش پول رایج در کشور به وجود آمده بود، ورود فلزات گرانبها از مستعمرات اسپانیا در امریکا به نواحی مدیترانه نیز در این تورم اثر داشت. پس از مدتی بار دیگر حکومت عثمانی نیرو گرفت و قدرتمند شد، ولی نه مانند گذشته بلکه به شیوه‌ای دیگر: وزیر اعظم نیرومندتر از سابق شد و راه ترقی مقامات بیشتر به دست وزیر اعظم و مقامات برجستهٔ دیگر افتاد تا محیط خاندان فرمانروا. امپراتوری عثمانی تنها به دست قدرت بی‌چون و چرای سلطان اداره نمی‌شد، بلکه کم و بیش شکل حکومت گروه متنفذین (اولیگارشی) را به خود گرفت؛ گروهی نیرومند که همگی در یک خاندان پرورش یافته و غالباً با یکدیگر خویشاوندی نزدیک داشتند.

سازمان حکومت و شیوهٔ فعالیتهای آن در حقیقت انعکاسی بود از شیوه‌های مرسوم سلطنتی و آداب درباری ایرانی که خواجه نظام الملک و سایر نویسندگان آنها را تشریح کرده بودند: سلطان عادل و عاقل باید خود را از راه و رسم زندگی عادی اجتماعی کنار کشد تا بتواند نظم و

هماهنگی را در میان آنها برقرار نماید. جامعهٔ عثمانی در اساس به طور مشخصی به دو گروه تقسیم می‌شد: گروه فرماندهان (عسکر، یعنی سرباز)؛ و گروه مردمان (رعایا، یعنی توده). گروه عسکر عبارت بود از مقامات برجستهٔ دولتی، متصدیان نظام، تیمار، اعضای گروههای نظامی، اعم از ثابت و متغیر. این گروه از پرداخت مالیاتهای شخصی معاف بود و قوانین مخصوص به خود را داشت. در اصل فقط افراد این گروه بودند که می‌توانستند به مقامات مهم دولتی دست یابند. ینی‌چری‌ها [سربازان عثمانی] تحت نظام بسیار دقیقی انجام وظیفه می‌کردند. آنها اجازه نداشتند در دوران خدمت ازدواج کنند و نمی‌توانستند وارد حرفه یا تجارتی شوند. اگر پس از بازنشستگی ازدواج می‌کردند فرزندانشان حق ورود به خدمت را نداشتند. این جدایی و کناره‌گیری در زندگی خود سلطان هم مشاهده می‌شد. سلطان در حقیقت درون دربار خود در کاخ توپقاپی در عزلت می‌زیست. این کاخ مجلل روی تپه‌ای مشرف به تنگهٔ بسفر قرار داشت. سلطان در میان خیل عظیم بردگان و خانواده‌اش به سر می‌برد. بعد از سلطنت سلطان سلیمان خان قانونی (۹۲۰ ـ ۹۷۴ ق. / ۱۵۲۰ ـ ۱۵۶۶ م.) رسم بر این شده بود که فرمانروایان عثمانی اجازه نداشتند با خانواده‌های عثمانی ازدواج کنند، زیرا امکان داشت آن خانواده‌ها صاحب نفوذ و قدرت شوند. در دربار سلطان، فرهنگ درباری خاصی حکمفرما شد: زبان دربار، زبان ترکی عثمانی [استانبولی] بود که مملو از واژه‌های فارسی و عربی بود و از این راه این زبان ویژه غنی می‌گردید؛ طرز برخورد، شیوهٔ مکالمه و آداب و اصول زندگی درباری آمیزه‌ای بود از ادبیات فرهیختهٔ ایرانی و فرهنگ دینی عربی.

در برخی از موارد، اخذ مالیات یا نظام حکومت نمی‌توانست بدون همکاری رعایا اجرا شود. فرمانروا و گروه عسکر، تودهٔ مردم را به صورت جمعی طایفه یا جماعت می‌نگریستند. اگر برای اخذ مالیات و اجرای خدماتی دستهٔ ویژه‌ای از مردم مورد نظر بودند، نماینده‌ای از میانشان انتخاب می‌شد و به عنوان واسطه بین مردم و دولت عمل می‌کرد. چنین فردی بایستی دارای شخصیت و خصالی بود که هم مورد تأیید مردم باشد و هم دولت. با چنین صفاتی وی دارای اختیارات خصوصی نیز می‌شد تا در موقع لزوم بتواند خواسته‌های حکومت را به مرحلهٔ اجرا در آورد و از طرف دیگر نیازها و شکایات مردم را نیز برای دولت تشریح کند و آنها را سر و سامان بخشد. این شخص با اختیاراتی که داشت صلح و آرامش را در میان مردم برقرار می‌کرد و اگر اختلافاتی بین آنها بروز می‌کرد قبل از آنکه کار به محاکم دولتی برسد، با میانجیگری آن را

حل و فصل می‌نمود.

طبقات مردم در موارد مختلف به دسته‌های گوناگونی تقسیم می‌شدند. مثلاً برای اخذ مالیات، مردم یک ولایت به دسته‌های شهرهای کوچک، روستاها، یا مرتعها تقسیم می‌گردیدند. شهرهای بزرگ به محله یا هَرَه (harah) قسمت می‌شد. ممکن بود یک محله دارای چند صد یا چندین هزار نفر جمعیت باشد. حرفه‌ها یا صنایع مختلف، خواه برای اخذ مالیات و خواه از نظر صنفی، به صورت سازمانهای جداگانه‌ای تقسیم‌بندی می‌شد و هر سازمانی ضوابط خاصی برای خود داشت. این سازمانها را در دوران حکومت عثمانی، کم و بیش می‌توان به اصناف موجود در اروپای قرون وسطا تشبیه کرد، که گذشته از پرداخت مالیات و پرورش کارگر حرفه‌ای ضوابط دیگری نیز برای خود داشت. اما با این‌همه، اصناف دوران عثمانی آن‌قدرها خودبسنده نبود و سازمان‌بندی آنها از طرف حکومت صورت می‌گرفت.

وضع جوامع یهودی و مسیحی حالت دیگری داشت، زیرا آنها مالیات جزیه می‌پرداختند و قوانین خصوصی خود را داشتند. از طرفی وضعشان می‌بایست چنان بود که دولت از وفاداری‌شان اطمینان حاصل کند. هر جامعهٔ اقلیت‌مذهبی، در پایتخت و استانهای گوناگون یک رهبر روحانی داشت با اختیار حقوقی که وی را موظف به جمع‌آوری جزیه‌های لازم از اتباع خود و برقراری نظم و قانون می‌نمود. بدین‌ترتیب جامعهٔ غیرمسلمان می‌توانست برای خود یک هویت سیاسی ایجاد کند، مثلاً افراد این جامعه می‌توانستند به مقامهای برجسته و پرنفوذ دست یابند. در قرن شانزدهم م. یهودی‌ها در سازمانهای مالی و اقتصادی کشور به مقامات مهمی رسیدند. در پایان قرن هفدهم م. مترجمان برجستهٔ دستگاه صدر اعظم را یونانیان تشکیل می‌دادند، و همین مترجمان یونانی در استانهای ولاکیه و مولداوی که جزء رومانی بود، زیر دست والی عثمانی به خدمت مشغول بودند. جوامع غیرمسلمان تحت فشار نبودند و در انزوا نیز نمی‌زیستند. افراد آنها جزء جماعات حرفه‌ای کشور بودند و در اجرای مراسم عبادی و آموزشی خویش آزادی داشتند. آنها می‌توانستند در بسیاری از فعالیتهای اقتصادی شرکت کنند. یهودیان بانکداران مهمی بودند؛ یونانی‌ها در تجارت دریایی دست داشتند؛ و در پایان قرن شانزدهم م. ارمنی‌ها نیز کارشناسان تجارت ابریشم ایرانی به شمار می‌آمدند.

عثمانی‌ها و سنتهای اسلامی

القاب فرمانروایان عثمانی از قبیل پادشاه یا سلطان، معرف آن است که این فرمانروایان با سنتهای سلطنتی ایرانیان بستگی نزدیکی داشتند، اما در عین حال وارث بعضی از سنتهای اسلامی نیز بودند. نمونه‌ای از این سنتهای دوگانه را می‌توان در القابی که برای فرمانروایان عثمانی به کار می‌بردند، مشاهده کرد:

> اعلی‌حضرت سلطان پیروزمند و کامکار، فرمانروایی که خداوند پشتیبان اوست، کسی که زیر پوشش پیروزی است، پادشاهی که جلالش به رفعت آسمانهاست، شاهنشاهی که شاهان دیگر بسان ستارگان گرداگرد تاج شاهی‌اش می‌درخشند؛ ظِلّ اللّه، اوج سلطنت، تجسم دفتر سرنوشت، مرز عدالت، کمال جزر و مدّ شاهی، دریایِ نیک‌اندیشی و انسانیت، کان گهرهای بذل و بخشش، چشمهٔ خاطرات افتخار و جلال، تجلی انوار رحمت، برقرارکنندهٔ معیارهای اسلامی، نویسندهٔ مفاهیم عدالت بر برگهای دفتر زمان، سلطان دو قارهٔ و دو دریا، سلطان مشرقین و مغربین، خادم حرمین شریفین، همنام پیامبر جن و انس: سلطان محمد خان.(۳)

عثمانی‌ها در مواردی عنوان خلیفه را نیز به کار می‌بردند، اما در آن زمان این عنوان معنایی را که خلفای دوره‌های اولیهٔ اسلام از آن مراد می‌کردند و مدعی بودند تنها صاحبان قدرت معتبر در جهان هستند، نداشت؛ بلکه بیشتر اشاره‌ای به این معنا داشت که سلطان عثمانی چیزی بیش از یک فرمانروای محلی است و قدرتش را در راه دفاع به کار می‌گیرد. فقط در بعضی از موارد خاص نویسندگان عثمانی لقب «خلیفهٔ عالی مقام» را به سلطان می‌دادند که بر حاکمیت وی بر جهان اسلام دلالت داشت.

عثمانی‌ها از مرزهای اسلامی دفاع کرده، هرگاه ممکن بود آن را توسعه می‌دادند. قلمرو عثمانی از چندین طرف مورد تهدید بود. از جانب شرق، سلسلهٔ صفویه در ایران در برابرش ایستاده بود. کشمکش عثمانی‌ها با صفویه در ایران برای به دست آوردن آناتولی و عراق

اندک‌اندک رنگ و بوی دینی به خود گرفت. صفوی‌ها مذهب شیعه را دین رسمی حکومت خود اعلام کرده بودند درحالی‌که عثمانی‌ها برای به دست آوردن مراکز عمدهٔ فرهنگ اسلامی مذهب سُنّی را پذیرفته بودند. از جانب دیگر، مسیحیان اروپایی بودند که خاک عثمانی را تهدید می‌کردند. با سقوط قسطنطنیه در سال ۸۵۷ ق. / ۱۴۵۳ م. امپراتوری بیزانس از میان رفت، پس از آن با رشد مذهب ارتودوکس در روسیه، روس‌ها ادعا کردند که جانشین امپراتوری بیزانس هستند، اما تا پایان قرن هفدهم م. پیشرفت خود را به سوی دریای سیاه آغاز نکردند. با این‌همه، پیشروی روسیه به جانب جنوب تهدید عمده‌ای برای عثمانی به شمار نمی‌رفت؛ تهدید عمده از سوی سه قدرت کاتولیک از شمال و غرب حوزهٔ مدیترانه بود: اسپانیا، امپراتوری روم مقدس که در سرزمین ایتالیا پیشرفت کرده بود، و بالاخره ونیز که در قسمتهای شرقی مدیترانه مستعمراتی داشت. طی قرن شانزدهم م. عثمانی‌ها با سه قدرت یادشده درگیر شدند؛ با اسپانیا برای تسخیر نواحی غربی مدیترانه و سرزمین مغرب، با ونیز برای تصرف جزایر مدیترانهٔ شرقی، و با امپراتوری روم مقدس برای تسخیر حوزهٔ رود دانوب. در پایان قرن شانزدهم م. در این نواحی وضعیت نسبتاً باثباتی پدید آمد: اسپانیا نواحی مدیترانهٔ غربی را به دست گرفت (اما فقط نقاط کوچک و محدودی از سواحل سرزمین مغرب به چنگش افتاد)؛ در حوزهٔ رود دانوب عثمانی‌ها تا مجارستان پیش رفتند؛ ونیز، قبرس و سایر جزایر مدیترانه را بجز کرت از دست داد. در قرن هفدهم م. این تعادل و ثبات تا میزانی برهم خورد؛ عثمانی‌ها جزیرهٔ کرت، آخرین پایگاه مهم ونیزی‌ها را متصرف شدند. از سوی دیگر طی جنگی، مجارستان و سایر سرزمینهای اروپایی دولت عثمانی از چنگش به در رفت و به دست امپراتوری روم مقدس افتاد. این جنگ در سال ۱۶۹۹ م. با عهدنامهٔ کارلوویتس[1] پایان یافت.

سلطان عثمانی تنها مدافع مرزهای اسلامی نبود، بلکه حفاظت از بقاع متبرکهٔ اسلامی را نیز بر عهده داشت: مکه و مدینه در حجاز، بیت‌المقدس و حبرون در فلسطین. به عنوان فرمانروای مکه و مدینه وی لقب پرافتخار «خادم حرمین شریفین» را کسب کرده بود. سلطان در عین حال نگهبانی از راههای عمدهٔ زیارتی را که به این مراکز ختم می‌شد، بر عهده داشت. از وظایف مهم دیگر سلطان سازمان دادن سفر سالانهٔ حج بود که با تشریفات مفصل و خاصی برگزار می‌شد و این خود نمادی از قدرت دولت عثمانی در قلب جهان اسلام به شمار می‌آمد.

1. Carlowitz.

از سراسر جهان اسلام همه‌ساله هزاران نفر به زیارت شهرهای مقدس می‌رفتند؛ مسافری اروپایی که در سال ۱۸۱۴ م. در مکه به سر برده تعداد حجاج را به هفتاد هزار نفر، تخمین می‌زند. گروه زائران از یمن و افریقای مرکزی از راه بنادر سودان و زائران عراقی از راه عربستان مرکزی به مکه می‌رفتند اما کاروانهای مهم سازمان‌یافته، از راه قاهره و دمشق راهی سفر زیارتی می‌شدند. در دوران عثمانی‌ها کاروانهای دمشق اهمیت بیشتری داشتند؛ زیرا دمشق از یک راه اصلی به استانبول متصل می‌شد و نظارت بر آن راه آسانتر بود. هر سال هیئت مخصوصی از جانب سلطان از استانبول به دمشق می‌رفت. همراه این هیئت مقامات برجستهٔ دولتی یا افراد خانوادهٔ سلطان که قصد زیارت حج را داشتند به آنجا می‌رفتند. این هیئت با خود «صورت» (پارچهٔ مخصوص برای پوشاندن کعبه)، پول و تدارکات لازم برای مردم شهرهای مقدس می‌برد. این پول از عایدات وقف امپراتوری که برای این منظور اختصاص داده شده بود تأمین می‌گردید. (تا قرن هجدهم م. صورت اشاره‌شده از راه دریا به مصر فرستاده می‌شد و از آنجا با کاروان قاهره به مکه حمل می‌گردید). این هیئت در دمشق به کاروان مخصوص زیارتی که از طرف فرماندار شهر سازمان یافته بود، ملحق می‌شد. این کاروان را یک مقام دولتی به نام امیرالحاج رهبری می‌کرد. از اوایل قرن هجدهم م. رهبری کاروان را خود فرماندار شهر به عهده می‌گرفت. قرنها بعد در آخرین دورهٔ حکومت عثمانی و اندکی پیش از آنکه وسایل ارتباطی جدید، شیوهٔ مسافرت حج را دگرگون کند یک مسافر انگلیسی به نام سی . ام. دوتی[1]، جریان شروع سفر حج از دمشق را چنین توصیف می‌کند:

> با طلوع آفتاب ما هنوز به حرکت در نیامده بودیم. وقتی روز شد چادرها را جمع کردند، شترها را آماده کردند و کنار بارهایشان متوقف ساختند. ما منتظر شنیدن صدای شلیک توپی بودیم که با غرش آن زیارت حج سالانه آغاز می‌شد. ساعت حدود ده بود که صدای غرش توپ را شنیدیم. آنگاه کاملاً منظم تختهای روان و بارها را بر شترانی که زانو زده بودند، نهادند و سپس هزاران نفر در سکوت کامل سوار شترها شدند. همه سوار شدند. بجز ساربانها که یا کنار شترها ایستاده بودند یا بر زمین نشسته بودند و قصد داشتند تا آخرین لحظه استراحت خود را کامل

1. Doughty.

کنند. این ساربانها به اتفاق سایر خدمهٔ کاروان باید پای پیاده و برهنه مسافت سیصد فرسنگ را طی کنند حتی اگر از پا درآیند؛ و پس از رسیدن به شهر مقدس تمام این راه را با همان پاهای خسته دوباره بازگردند. چند لحظه پس از شلیک اولین توپ، صدای شلیک دوم به گوش رسید؛ آنگاه تخت روان پاشا به راه افتاد و پس از وی کاروانسالار یا رهبر کاروان حرکت کرد. ما که در آخر همه قرار داشتیم باید مدت پانزده تا بیست دقیقهٔ دیگر صبر می‌کردیم تا این ریسمان طولانی قطار شتر که یکجا جمع شده اندک‌اندک از هم باز شود؛ بالاخره باز می‌شود و ما هم شترهای خود را به راه می‌اندازیم و بدین‌ترتیب کاروان بزرگ زیارتی به حرکت در می‌آید.(۴)

زائران خانهٔ خدا بدین‌ترتیب به آرامی شهر را ترک می‌کردند درحالی‌که با خود محمل و علم پیامبر اکرم (ص) را حمل می‌کردند. این محمل اتاقکی چوبی بود که پارچه‌ای دست‌دوز رویش را می‌پوشانید. محمل و علم هر دو در ارگ ویژهٔ دمشق نگهداری می‌شد. طی راه، کاروان در کاروانسراهایی توقف می‌کرد تا زائران استراحت کنند. کاروانسراها در کنار قلعه‌هایی واقع بود که سپاهیان در آنها مستقر می‌شدند. بدین‌ترتیب منزل به منزل راه می‌پیمودند تا به مکه برسند. وقتی بدانجا می‌رسیدند فرماندار دمشق وظیفهٔ اصلی سر و سامان دادن زائران را به عهده می‌گرفت. سازمان دادن کاروان زائران مهمترین وظیفهٔ فرماندار دمشق به شمار می‌رفت و هزینهٔ آن نیز از درآمدهای شهر دمشق و سایر ایالات سوریه تأمین می‌شد. اهمیت کاروانی هم که از قاهره می‌آمد کمتر از این یکی نبود. کاروان قاهره شامل زائران مصری بود که از راه دریا یا زمین خود را به مصر رسانده بودند. این کاروان را نیز یک امیرالحاج رهبری می‌نمود؛ او نیز محمل مخصوص خود را حمل می‌کرد با یک کسوت که آن هم چادری بود برای پوشاندن سطح خارجی کعبه. این کاروان از صحرای سینا و عربستان غربی خود را به مکه می‌رساند. کاروان قاهره برای قبایل بدوی بین راه کمک هزینه‌هایی می‌برد. این کار برای آن بود که از حملهٔ آنها به کاروان جلوگیری شود. مواقعی که این کمک هزینه پرداخت نمی‌شد یا خشکسالی بر صحرا حاکم بود، قبایل بدوی مجبور بودند به کاروان حمله کنند تا ذخیرهٔ آب آنها را برای خود بردارند.

مهمترین وظیفهٔ یک فرمانروای مسلمان آن بود که مبانی شریعت را حفظ کند. این کار پیمان

وی با مردم و تعهدش را نسبت به این پیمان نشان می‌داد. در دوران حکومت عثمانی‌ها سازمانهای مسئول حفاظت مبانی شریعت، بیش از گذشته اتحاد خود را با فرمانروا حفظ می‌کرد. مکتب حقوقی مورد توجه عثمانی‌ها مکتب حنفی بود. قاضیهای این مکتب را دولت تعیین می‌کرد و خود حقوق آنها را می‌پرداخت. عثمانی‌ها یک هیئت رسمی از علما تشکیل دادند به نام هیئت علمیه که قدرت و نفوذش برابر با سایر سازمانهای سیاسی و اداری بود. علمای عضو این گروه نقش مهمی در ادارهٔ امور امپراتوری بر عهده داشتند. در رأس این هیئت دو قاضی نظامی وجود داشتند به نام قاضی عسکر که عضو دیوان سلطان بودند. قضات شهرهای بزرگ زیر نظر این دو نفر بودند، و زیردست این قاضیها، قضات دیگری برای شهرهای کوچک و نواحی مختلف وجود داشتند. هر استانی به خاطر مقاصد حقوقی به نواحی متعددی تقسیم می‌شد که هر یک به قضا معروف بود؛ هر قضا هم یک قاضی مقیم برای خود داشت. وظایف این قاضی از امور مذهبی فراتر می‌رفت و شامل امور کشوری نیز می‌شد؛ مثلاً اختلافات را حل و فصل می‌کرد، معاملات مالی مانند خرید و فروش، وام، هدیه و پیمانهای گوناگون را ثبت می‌کرد و مطابق اصول شریعت به امور ارث نظیر تقسیم ماترک بین ورثه و غیره می‌پرداخت. در صدور فرامین نیز از طرف سلطان و حکامش، وی نقش میانجی را به عهده داشت. (تمام این اسناد و پرونده‌ها دقیقاً در بایگانی محکمه‌های قاضی نگهداری می‌شد؛ در حال حاضر این بایگانیها مهمترین منبع اطلاعاتی تاریخ اجتماعی و اداری قلمرو عثمانی‌ها به شمار می‌روند که تاریخ‌نویسان بتازگی استخراج و استفاده از آنها را آغاز کرده‌اند).

مفتیهای حنفی برای تفسیر احکام، از طرف دولت تعیین می‌شدند. در رأس آنها مفتی استانبول یعنی شیخ الاسلام قرار داشت که به عنوان مشاور مذهبی سلطان انجام وظیفه می‌کرد. شیخ الاسلام مهمترین مقام و قدرت مذهبی به شمار می‌رفت. دامنهٔ قدرت وی تا بدانجا بود که اجازه داشت صاحب‌منصبان و مقامات برجستهٔ دولتی را، جز آنها که عضو دیوان سلطان بودند، توبیخ و سرزنش کند.

کسانی که در دستگاه حقوقی به مقامات عالی می‌رسیدند، قبلاً در مدرسه‌های سلطنتی، بویژه در پایتخت، دوره می‌دیدند. سلطان محمد دوم مجموعهٔ کاملی از این مدارس را بنیانگذاری کرد. وی همان سلطانی بود که در قرن پانزدهم م. استانبول را به تصرف خود درآورد. در قرن شانزدهم م. سلطان سلیمان، که اروپایی‌ها به وی لقب سلطان عظیم داده بودند، مدرسهٔ

دیگری تأسیس کرد. همهٔ مقامات عالی‌رتبهٔ دولتی عملاً فارغ‌التحصیل یکی از این مدارس بودند. در اینجا نیز مانند سایر امور، حمایت و پشتیبانی مقامات برجسته، همچنین میراث خانوادگی در ترقی افراد تأثیر فراوان داشت و با گذشت زمان این مسئله اهمیت بیشتری کسب می‌کرد: فرزندان مقامات عالیرتبه اجازه داشتند در میان مدارج ترقی، خیز بردارند. حتی برای کسانی که جهت شرکت در هیئت علمیه آموزش دیده بودند امکان داشت با پشتیبانی مقامات عالیتر، یا از راههای دیگر وارد خدمات دیوانسالاری و بلکه سیاسی ـ نظامی شوند.

در اصل سلطان قدرت خویش را برای بر پا نگه داشتن شریعت به کار می‌برد، به همین دلیل کسانی که در دستگاههای حقوقی خدمت می‌کردند به نام عسکر خوانده می‌شدند؛ این افراد و کسانی که مشاغل مالی و قضایی را در دست داشتند جزء طبقهٔ خاص فرمانروایان به حساب می‌آمدند و به همین ترتیب سیّدها [سادات] یعنی کسانی که از اولاد و احفاد پیامبر اسلام (ص) بودند مقام ارجمندی داشتند. نام آنها در دفتری ثبت شده بود و این دفتر در اختیار یکی از افراد برجستهٔ این گروه به نام «نَقیبُ اَلاَشرافْ» (سرکردهٔ اصیل‌زادگان) بود که انتصاب وی از طرف سلطان در هریک از شهرهای مهم صورت می‌گرفت. رئیس این گروه از سادات، یعنی نقیب استانبول یکی از شخصیتهای برجستهٔ امپراتوری به شمار می‌آمد.

در حقیقت، شریعت تنها قانون امپراتوری به شمار نمی‌آمد. سلاطین عثمانی مانند فرمانروایان سابق اسلامی لازم می‌دیدند که برای اعمال قدرت شخصی و اجرای عدالت، خود نیز فرمانها و مقرراتی وضع و صادر کنند. سلطان مدعی بود که چنین اختیاراتی را شریعت به وی تفویض کرده است و او از حدود شریعت پا فراتر نمی‌گذارد. باید در نظر داشت که تمام فرمانروایان مسلمان به ارادهٔ خود فرامینی صادر می‌کردند و تصمیماتی اتخاذ می‌نمودند اما آنچه کارفرمایان عثمانی را با دیگر فرمانروایان متفاوت می‌ساخت آن بود که این سلاطین یک سلسله مقررات را به صورت قوانینی درآوردند و آن را «قانون‌نامه» نام دادند، بنیانگذاران این شیوه سلطان محمد دوم و سلطان سلیمان قانونی بودند، لقب قانونی به همین مناسبت به سلطان سلیمان اعطا گردید. این قوانین در زمینهٔ انواع و اقسام مسائل و امور بود. بعضی از آنها در مورد اخذ مالیات از سرزمینهای تصرف شده بود، بعضی دیگر مربوط به امور جنایی می‌شد، برخی برای آن وضع شده بود که قوانین و رسوم سرزمینهای تصرف‌شده را همسان با قوانین عثمانی کند. قوانینی نیز در مورد ترفیع رتبه‌های خدمتگزاران دولتی وجود داشت، و بالاخره

برای تشریفات دربار و امور مربوط به خانوادهٔ فرمانروا نیز قوانینی وضع شده بود. معمولاً قاضیها وظیفهٔ اجرای این ضوابط را بر عهده داشتند؛ ولی موارد مهم جنایی بویژه آنها که با امنیت کشور ارتباط داشت به دیوان سلطان یا فرمانداران ایالت ارجاع می‌شد. در دوره‌های بعد قوانین مربوط به امور جنایی منسوخ شد.

طرز حکومت در استانهای عربی

امپراتوری عثمانی در اروپا، آسیا و افریقا قدرتی محسوب می‌شد و در هر سه قاره منافعی داشت که می‌بایست حفظ می‌کرد و دشمنانی هم داشت که باید با آنها مقابله می‌نمود. امپراتوری عثمانی در طی مدتی طولانی، قسمت عمده‌ای از منابع و نیرویش را صرف گسترش قلمرو خویش در قسمتهای شرقی و مرکزی اروپا، همچنین مهار کردن این سرزمینها نمود؛ زیرا قسمت عمده‌ای از مردمانش ساکن این سرزمینها بودند و درآمد فراوانی از آنجاها کسب می‌نمودند. از اواخر قرن هفدهم م. به بعد تلاش عثمانی‌ها صرف مقابله با آتریش در غرب و روس‌ها در شمال شد که در نواحی دریای سیاه گسترش یافته بودند. وضع سرزمینهای عربی را باید با در نظر داشتن این درگیری عثمانی‌ها در بالکان و آناتولی مورد پژوهش قرار داد. در هر حال قلمرو عربی نیز اهمیت خود را داشت. الجزیره در غرب، پایگاه مهمی برضد پیشروی اسپانیایی‌ها به شمار می‌رفت. بغداد نیز در شرق برابر صفویان ایستاده بود. هنگامی‌که در قرن شانزدهم م. تلاش نیروی دریایی پرتغالی‌ها برای دستیابی به دریای سرخ متوقف شد، دیگر سرزمینهای سوریه و مصر و حجاز مانند سایر قلمروها مورد تهدید نیروی بیگانه نبود. این سرزمینها مسائل دیگری داشتند. مالیاتهای واصله از مصر و سوریه قسمت عمدهٔ بودجهٔ دولت عثمانی را تأمین می‌کرد؛ در عین حال این کشورها مرکز سازماندهی زیارت سالانهٔ حج به مکه محسوب می‌شد. نظارت بر امور شهرهای مقدس به دست دولت عثمانی در جهان اسلام به این حکومت اعتباری دینی می‌داد که هیچ کشور مسلمان دیگری واجد آن نبود.

بنابراین برای حکومت سلطان این مسئله اهمیت داشت که استانهای عربی را مهار کند، اما برای چنین اقدامی راههای متعدد وجود داشت. در استانهایی که فاصلهٔ زیادی تا استانبول داشتند و امکان اعزام مرتب سپاهیان امپراتوری وجود نداشت، روش تثبیت سلطه همان روشی نبود که

برای نواحی نزدیک پایتخت و مشرف به شاهراههای امپراتوری اعمال می‌شد. با گذشت زمان و پس از پیروزیهای نخستین امپراتوری، روشهای گوناگونی برای ایجاد تعادل بین قدرت مرکزی و حکومتهای محلی به وجود آمد.

استانهای مهم سوریه، یعنی حلب، دمشق و طرابلس به خاطر درآمدهای مالیاتی مستقیماً تحت نظارت مرکز بودند؛ ضمناً ناحیهٔ حلب از نظر بازرگانی بین‌المللی نقطهٔ مهمی به شمار می‌رفت؛ دمشق چون یکی از مراکز سازماندهی سفر حج بود، و اورشلیم و حبرون نیز به دلیل آنکه شهرهای مقدسی بودند اهمیت خاص خود را داشتند (اورشلیم به باور مذهبی مکانی بود که پیامبر اکرم (ص) از آنجا سفر معراج شبانهٔ خود را انجام داده بود، حِبرون نیز مزار حضرت ابراهیم تلقی می‌شد). حکومت مرکزی استانبول می‌توانست هم از راه زمینی یعنی از ناحیهٔ آناتولی و هم از راه دریا نظارت خود را بر نواحی یادشده اعمال کند اما این نظارت به شهرهای بزرگ و دشتهای حاصلخیز اطراف آنها و همچنین بنادر دریایی محدود می‌شد. تسلط بر نواحی کوهستانی و صحرایی، به علل جغرافیایی از همه دشوارتر بود. در عین حال نظارت بر این نواحی به علت کمبود درآمد، اهمیت چندانی نداشت. حکومت عثمانی به همین اکتفا می‌کرد که قبایل و خانواده‌های محلی را به شرط وصول و نقل و انتقال مالیات به رسمیت بشناسد و از آنها قول بگیرد که برای راههای بازرگانی و سپاهیان امپراتور تهدید به شمار نیایند. به همین ترتیب رؤسای قبایل شبانکاره‌ای در صحرای سوریه و قبایلی که در کنار راههای زیارتی سفر حج بودند به صورت تشریفاتی به رسمیت شناخته می‌شدند. سیاست حکومت مرکزی در این موارد آن بود که قبیله‌ای، یا یکی از اعضای آن را برضد قبیلهٔ دیگر تحریک کند و با این کار تعادل منافع امپراتوری و محلی را حفظ کند، اما این کار مخاطره‌آمیز بود. در اوایل قرن هفدهم م. فرماندار حلب و یکی از رؤسای قبایل بسیار نیرومند کوهستانهای شوف در لبنان به نام فَخرَالدین تعنی (وفات: ۱۶۳۵م.) با تحریک و تشویق فرمانروایان ایتالیا گردنکشی آغاز کردند و موفق شدند تا مدتی با قوای امپراتوری عثمانی به جنگ بپردازند. در این جنگها سرانجام فخرالدین دستگیر و اعدام شد و پس از این ماجرا حکومت عثمانی استان چهارمی را در آن سرزمین به وجود آورد که پایتختش صیدا بود. این کار برای زیر نظر داشتن قبایل قدرتمند لبنان انجام شد.

اهمیت عراق بیشتر از آن نظر بود که سنگر مستحکمی برضد ایران به شمار می‌رفت. در این دوران منابع و ثروت عراق به علت خرابی و زوال روش آبیاری بسیار کاهش یافته بود. مناطق

وسیعی از این کشور در دست قبایل شبانکاره‌ای بود. این مناطق وسیع منحصر به زمینهای شرق فرات نمی‌شد، بلکه زمینهای بین دو رود دجله و فرات نیز به دست قبایل مرتع‌دار افتاده بود. نظارت مستقیم عثمانی در عراق به بغداد محدود می‌شد، یعنی ناحیه‌ای که دفاع در برابر هجوم ایرانیان، در آن امکان سازماندهی داشت. پس از بغداد شهرهای دیگر کنار شاهراه استانبول تا بغداد نیز تحت نظارت مستقیم حکومت عثمانی قرار داشت که مهمترین آنها، موصل در کنار دجلهٔ شمالی بود. در شمال‌غربی، حکومت عثمانی تعدادی از قبایل کُرد را نیز به عنوان حکام محلی به رسمیت شناخته بود، اینان هم مالیات لازم را جمع‌آوری و به دولت مسترد می‌داشتند و هم به عنوان سدی در برابر هجوم ایرانیان می‌ایستادند. دولت عثمانی در ناحیهٔ شهرزور حاکمی را منصوب کرده بود که همواره این قبایل را زیرسلطهٔ خود داشته باشد. شهر بصره در جنوب عراق به عنوان پایگاه دریایی پراهمیتی محافظت می‌شد تا از طریق آن تهدیدهای پرتغالی‌ها و هلندی‌ها در خلیج فارس خنثی شود؛ اما بعدها تهدید از این ناحیه منتفی شد. در نظام حکومتی عثمانی نقطه‌ضعفی وجود داشت؛ این نقطه‌ضعف وجود شهرهای مقدس کربلا و نجف بود که با مراکز شیعیان ایران ارتباطی نزدیک و صمیمی داشتند. از این دو شهر مقدس بود که افکار و مفاهیم فرقهٔ شیعه به اطراف و اکناف منتشر می‌شد.

مصر مانند سوریه از نظر نظامی، اقتصادی و مذهبی حائز اهمیت بسیار بود و در حقیقت زرادخانهٔ حکومت عثمانی محسوب می‌شد که از آنجا نواحی شرقی مدیترانه را تحت نظارت خود داشت و در عین حال درآمد مالیاتی قابل‌توجهی به دست می‌آورد. مصر، از نظر مذهبی نیز مرکز کهنی برای آموزش تعالیم اسلامی به شمار می‌رفت و سفرهای زیارتی حج نیز در آنجا سازمان داده می‌شد. ولی اداره و نگهداری این سرزمین دشوارتر از سوریه بود؛ زیرا تا استانبول فاصلهٔ زیادی داشت و منابع آن نیز چندان غنی بود که بتواند به مرکز قدرت مستقلی تبدیل شود: روستاهایی داشت پربار و حاصلخیز که می‌توانستند از محصولات خود مازاد فراوانی را تحویل حکومت دهند. از سوی دیگر مصر، قاهره را به عنوان پایتخت داشت که شهری بزرگ و آباد بود با سنتی کهن. دولت عثمانی از همان آغاز اکراه داشت که قدرت زیادی به فرماندار مصر تفویض کند. فرماندار مصر پی‌درپی عوض می‌شد و در قدرتش محدودیتهای فراوانی ایجاد می‌گردید. زمانی که عثمانی‌ها مصر را به تصرف خود درآوردند چندین سازمان نظامی در آنجا تأسیس کردند. در قرن هفدهم م. این سازمانها جذب جامعهٔ مصری گردیدند. سربازان با خانواده‌های

مصری وصلت کردند و وارد پیشه‌ها و حرف گوناگون شدند. مصری‌ها نیز موفق شدند وارد این سازمانها شوند. گرچه فرماندهٔ اصلی سازمانها از استانبول اعزام می‌شد، اما افسران زیردستشان از عثمانی‌های مقیم مصر برگزیده می‌شدند که برای خود اختیاراتی داشتند.

به همین ترتیب گروه ممالیک نیز اندک‌اندک اختیاراتی برای خود کسب کردند. هنگامی‌که عثمانی‌ها قاهره را به تصرف خود درآوردند تعدادی از مقامات برجستهٔ نظامی سابق، ممالیک را وارد دستگاه حکومتی خود کردند. اکنون بدرستی آشکار نیست که آیا این ممالیک در آن زمان سربازان جدیدی از قفقاز وارد خاندانهای خود می‌کردند یا اینکه این افسران عثمانی بودند که سربازگیری را به روش سابق در خاندانهای خود اجرا می‌نمودند؛ در هر حال هرچه بود در قرن هفدهم م. گروهی از نظامیان ممالیک که تبارشان از قفقاز و نواحی دیگر بود موفق شدند سمتهای مهمی را در دستگاه حکومتی تصاحب کنند و بر قسمت عمده‌ای از ثروت شهر و روستاهای مصر تسلط یابند. از سال ۱۰۴۰ ق. / ۱۶۳۰ م. خاندانهای ممالیک قدرت فوق‌العاده‌ای به دست آوردند. در دههٔ ۱۰۷۱ ق. / ۱۶۶۰ م. فرمانداران موفق شدند قدرت از کف رفته را بار دیگر به چنگ آورند، اما این مسئله بار دیگر با درگیری و مخالفت افسران برجستهٔ ینی‌چری[1] در پایان قرن روبه‌رو شد.

دست به دست گشتن قدرت بدین‌ترتیب در مصر آغاز شد و به ناحیهٔ دوردستی از امپراتوری نیز سرایت کرد. در ناحیهٔ حجاز برای دولت عثمانی همین کفایت می‌کرد که بندر جده را به وسیلهٔ حاکمی که در آنجا مستقر کرده بود برای خود نگه دارد، و از طرف دیگر از راه اعزام مقامات برجسته‌ای به شهرهای مقدس برای سازماندهی زیارت حج، قدرت و اختیارات خود را در آن نواحی تثبیت کند و در عین حال کمک‌هزینه‌هایی نیز برای ساکنان شهرهای مقدس مکه و مدینه همچنین قبایل بدوی بین راه ارسال دارد. این سرزمین آن‌قدر غنی نبود که بتواند مالیاتی هم به استانبول بپردازد، و به علت فاصلهٔ زیاد آن از مرکز، مهار کردن دقیق و دائمی آن نیز بسیار دشوار بود. در شهرهای مقدس قدرت محلی به خانواده‌های شریف یا اولاد و احفاد پیامبر اسلام (ص) تفویض شده بود. در نواحی جنوبی، یعنی یمن،قدرت دولت عثمانی از این هم کمتر بود. از اواسط قرن هفدهم م. مأموران دولت عثمانی در این ناحیه و حتی در بنادر ساحلی که تجارت قهوه اهمیت روزافزونی کسب می‌کرد، حضور نداشتند. به علت عدم حضور مأموران دولت

۱. پیاده‌نظام عثمانی که به آنها ینگی‌چری نیز می‌گفتند ـ م.

عثمانی در کوهستانهای این نواحی، گروه تازه‌ای از امامهای فرقهٔ زیدیه سر برافراشتند و حاکمیت خود را تثبیت کردند.

در سرزمین مغرب [مراکش] نواحی تحت حکمرانی عثمانی‌ها در آغاز تحت نظر فرماندار الجزیره بود، اما از سال ۹۷۸ ق. / ۱۵۷۰ م. فقط سه استان تحت نظر آنها باقی ماند که پایتختهایشان در طرابلس، تونس و شهر الجزیره بود. در این ناحیه یک حکومت ایالتی عثمانی تأسیس شده بود. فرماندار با خدمتکاران و خانواده‌اش از استانبول اعزام می‌شد؛ در دستگاه وی عثمانی‌های مقیم ناحیه خدمت می‌کردند، و یک هنگ نظامی حرفه‌ای از ینی‌چری‌هایی که در آناتولی به خدمت گرفته شده بودند، همچنین یک قاضی حنفی (گرچه اکثر ساکنان آنجا پیرو فرقهٔ مالکی بودند) در خدمت وی بودند؛ گذشته از اینها، فرماندار یک نیروی دریایی نیز داشت که جاشوان و سربازانش از تبارهای گوناگون، از جمله اروپاییان تازه‌مسلمان‌شده بودند؛ این نیروی دریایی در درجهٔ اول برای مقابله و توقیف کشتیهای بازرگانی اروپایی بود که کشورهایشان با عثمانی در حال جنگ بودند.

ولی ظرف مدت یک قرن تعادل بین قدرت مرکزی و نیروی حکام محلی به نفع گروه اخیر بر هم خورد. ینی‌چری‌های مقیم طرابلس در اوایل قرن هفدهم م. قدرت واقعی را به چنگ آوردند و فرماندهٔ آنها با لقب دی[1] قدرت را بین خود و فرماندار تقسیم کرد. این وضعی بود متزلزل و ناپایدار. وضع زندگی در این سرزمین به قسمی بود که استقرار یک دستگاه دولتی پایدار و نیرومند و یک ارتش آماده، عملی نبود؛ شهرها کوچک، روستاییان تهیدست و کشاورزی‌شان محدود بود. بندرت اتفاق می‌افتاد که حکومت بتواند فرماندهان نیروی دریایی را دقیقاً تحت نظارت خود نگه دارد؛ این در حالی بود که فعالیت نیروی دریایی که توقیف کشتیهای بازرگانی اروپایی بود، باعث می‌شد که ناوگانهای اروپایی چندین بار طرابلس را گلوله‌باران کنند.

دورهٔ فرمانروایی عثمانی‌ها در تونس از این هم کوتاهتر بود. پیش از پایان قرن شانزدهم م. افسران دون‌پایهٔ ینی‌چری‌ها شورش کردند. آنان برای خود شورایی تشکیل دادند و یک رهبر (دی) برگزیدند که قدرت اصلی را با فرماندار تقسیم نمود. در اواسط قرن هفدهم م. شخص ثالثی نیز پیدا شد به نام بی [بیگ]. این شخص از فرماندهان سازمان ارتشی ینی‌چری بود که مالیاتها را جمع می‌کرد و سهمی از قدرت داشت. در نتیجه قدرت اصلی سه پاره شد. در اوایل قرن هفدهم

1. dey.

م. یکی از این بی‌ها چنان نیرومند شد که حکومت بیگ‌ها را به نام حسینیان بنیانگذاری نمود. حکومت بیگ‌ها موفق شد در ناحیه ریشه بدواند و اتحادی با مردم تونس به وجود آورد. تونس که شهری بود آباد و بزرگ، هم دارای اهمیت بود و هم ثروت. پس از این جریان، حکومتی در آنجا نضج گرفت. مقامهای اصلی سیاسی و نظامی در دست یک طبقهٔ خاص بود متشکل از ممالیک چرکسی، گُرجی و عده‌ای یونانی و اروپایی که مسلمان شده بودند و در خاندان بیگ پرورش یافته بودند. این طبقهٔ خاص از راه ازدواج یا طرق دیگر، اندک‌اندک تونسی می‌شدند. از سوی دیگر، افراد خانواده‌های تونسی نیز مقامات منشیگری و کارمندی ادارات دولتی را در دست می‌گرفتند. هم طبقهٔ فرمانروای ترک ـ تونسی و هم افراد خانواده‌های تونسی منافع مشترکی در نظارت بر امور روستاها و استفاده از محصولات آنها داشتند. منطقهٔ حاصلخیز و پرمحصول ساحل، بسیار وسیع و قابل دسترسی بود.

بیگ‌ها یک سپاه محلی داشتند که مالیات سالانه را از آنجا اخذ می‌کردند. دستگاه حکومتی و شهرنشینان هم در فعالیتهای نیروی دریایی جهت توقیف و ضبط کشتیهای بازرگانی دشمن، ذی‌نفع بودند. تاخدایان و جنگجویان این نیروی دریایی یا از اروپاییان تازه مسلمان بودند، یا از شرق امپراتوری عثمانی آمده بودند، ولی کشتیها و تجهیزات آنها را حکومت محلی یا خانواده‌های ثروتمند تونسی تهدید می‌کردند. از سه مرکز قدرت دولت عثمانی در مغرب، الجزیره از همه مهمتر بود. در دوران پیشروی اسپانیایی‌ها، این نکته برای سلطان عثمانی حائز کمال اهمیت بود که مرکز مستحکمی را در نواحی غربی برای خود حفظ نماید، زیرا حتی زمانی که توجه عمدهٔ اسپانیایی‌ها از مدیترانه به سوی مستعمرات خویش در امریکا معطوف شده بود باز هم این خطر وجود داشت که آنها بنادری را در سواحل مغرب اشغال کنند. ناحیهٔ وَهران (اوران) در خلال سالهای ۹۱۵ ـ ۱۲۰۷ ق. / ۱۵۰۹ ـ ۱۷۹۲ م. تحت حکومت اسپانیایی‌ها بود. الجزیره پایگاهی مهم برای قدرت دریایی عثمانی به شمار می‌آمد تا از منافع این دولت در نواحی غربی مدیترانه دفاع کند و در عین حال برای تصرف کشتیهای بازرگانی اروپایی در دوران جنگ مورد استفاده قرار گیرد. (کشورهای اروپایی نیز کشتیهای عثمانی را تصرف می‌کردند و از اسیران الجزایری به عنوان بردهٔ پاروزن در کشتیهای خود استفاده می‌کردند). الجزیره در عین حال پایگاه مهم استقرار نیروهای ینی‌چری، و شاید بزرگترین پایگاه در سراسر امپراتوری بجز استانبول به شمار می‌رفت. فرماندار الجزیره با در دست داشتن چنین نیروهای مجهزی

می‌توانست بر سراسر اراضی مغرب نفوذ کامل داشته باشد. با این‌همه در اینجا نیز سرانجام تعادل قدرت بر هم خورد. تا اواسط قرن هفدهم م. قدرت ظاهراً در دست فرماندار بود که از استانبول اعزام و هرچند سال یک بار عوض می‌شد. اما فرماندهان نیروی دریایی کمتر تحت نظارت کامل وی بودند. نیروی ینی‌چری نیز تا مرحله‌ای که وی می‌توانست مالیات‌ها را جمع‌آوری کند و مستمری ایشان را بپردازد از او اطاعت می‌کردند. در اواسط قرن هفدهم م. عده‌ای از افسران برجستهٔ سپاه ینی‌چری شورایی تشکیل دادند و رهبری (دی) برای خود برگزیدند تا مسئلهٔ اخذ مالیات به دست وی انجام شود و حق واقعی آنان را از این مالیات به ایشان بدهد. این نفوذ و رخنه در قدرت در آغاز قرن هجدهم م. به غایت خود رسید و رهبران این افراد یعنی دی موفق شد از حکومت مرکزی سمت رسمی و قانونی فرماندار را برای خود کسب نماید.

در الجزیره هم مانند طرابلس و تونس، منافع مشترک، طبقهٔ خاص فرمانروا را با بازرگانان، متحد ساخته بود؛ این دو گروه دست در دست هم نیروی دریایی را در فعالیتهای توقیف کشتیها تجهیز و تقویت می‌کردند و در عوض منافع حاصل از فروش کالاهای غنیمتی و فدیهٔ اسیران [پول آزاد کردن اسیران جنگ دریایی] را در میان خود تقسیم می‌کردند. کشتیهای الجزایری در قرن هفدهم م. تا سواحل انگلستان و حتی جزیرهٔ ایسلند [شمال اروپا] نیز دریانوردی می‌کردند. الجزیره مانند تونس، قاهره، دمشق یا حلب، وارث فرهنگ کهن شهری نبود. افراد بومی آنجا نیز ثروت چندانی نداشتند. در الجزیره طبقهٔ حاکمه به سه گروه تقسیم می‌شدند: ینی‌چری‌ها که بیشترشان از آناتولی و سایر نواحی شرقی امپراتوری آمده بودند؛ فرماندهان نیروی دریایی که اکثرشان اروپایی بودند؛ و بالاخره بازرگانان که بیشترشان یهودی بودند و کالاهایی که از طریق کشتی‌ربایی به دست می‌آمد از راه واسطه به بندر لیورنو[1] در ایتالیا منتقل کرده، می‌فروختند. مراکز شهرنشین الجزیره در قسمتهای درونی فلات بزرگ و گرداگرد شهرها بود. دی، یا رهبر اصلی، حکام محلی را در این نواحی مستقر می‌کرد و آنها نیز هریک برای خود نیروهای مسلح جداگانه‌ای داشتند که از میان بومیان الجزایر یا از خانواده‌های ینی‌چری برگزیده می‌شدند؛ در اینجا نیز طبقهٔ خاص محلی وجود داشت که رابطه‌ای صمیمانه با حکومت برقراری می‌کرد. دور از این نواحی شهرنشین، فرمانروایی در دست رؤسای قبایل روستایی بود که مالیاتها را

1. Livorno.

جمع‌آوری می‌کردند و همه ساله به مقامات مسئول دولتی تسلیم می‌نمودند. گذشته از اینها، نواحی دورافتاده‌ای نیز وجود داشت که حتی چنین نظارت با واسطه‌ای نیز در موردشان اعمال نمی‌شد و به طور کلی دولت عثمانی و حکومت محلی الجزایر مخالفتی با آنها نداشتند. نمونهٔ این‌گونه نواحی، کوهستان معروف به قبیله بود که ساکنانش شترچرانان قبایل صحرای افریقا و شهرهای واحهٔ مضب[1] بودند. این مردمان از پیروان فرقهٔ عبادیان به شمار می‌آمدند و ادارهٔ امور زندگی‌شان زیر نظر شورایی از سالخوردگان دانشمند و پرهیزکار بود.

پی‌نوشتها

۱. ابن خلدون. ص ۱۸۳.

۲. همان. ص ۱۰۰.

۳. ت. و. آرنولد. خلافت. لندن. ۱۹۵۶. ص ۲۰۳.

۴. س. ام. دوتی. مسافرت در صحرای عربستان. لندن. ۱۹۲۱. ص ۶ ـ ۸.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

1. Mzab.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل چهاردهم

جوامع عثمانی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمعیت و ثروت در امپراتوری

امپراتوری عثمانی از ترکیب کشورهای فراوانی تشکیل شده بود که همگی تحت نظارت نظام دیوانسالاری و پیرو قوانین فقهی واحدی بودند. این مجموعه کشورها بر روی هم یک حوزهٔ وسیع بازرگانی را تشکیل داده بودند که در آن افراد و کالاها می‌توانستند در امنیتی نسبی در مسیر شاهراههای بازرگانی که به وسیلهٔ نیروهای امپراتوری محافظت می‌شد به حرکت درآیند و از پایگاهها و خوانهای بین راه استفاده کنند، بدون آنکه حقوق گمرکی بپردازند؛ گرچه مقرریهای مختلف دیگری را پرداخت می‌کردند. این حوزهٔ وسیع بازرگانی از یک‌سو به ایران و هند متصل می‌شد که سلسلهٔ صفویه و مغول‌ها نظام اجتماعی ثابتی برقرار کرده بودند و هنوز ورود اروپاییان ـ پرتغالی‌ها، هلندی‌ها، فرانسوی‌ها، انگلیسی‌ها ـ به اقیانوس هند ساختار سنتی بازرگانی و دریانوردی را مختل نکرده بود؛ و از سوی دیگر در قسمت غربی به کشورهای اروپای غربی متصل می‌شد؛ کشورهایی که بنا به عللی در حال توسعهٔ اقتصادی بودند. علل مزبور عبارت بودند از: وجود حکومتهای پادشاهی متمرکز، رشد جمعیت و کشاورزی، وارد کردن فلزات گرانبها از جهان جدید اسپانیا و امریکای پرتغال. کالاهای جدید باارزش بسیار زیاد، به

اضافهٔ کالاهای عمدهٔ قدیمی در سراسر شاهراههای بازرگانی حمل و نقل می‌شد. تا سالیان چندی از قرن هفدهم م.، باز هم بازرگانی ادویه از راه قاهره صورت می‌گرفت. هلندی‌ها ادویه را از دماغهٔ امیدنیک [جنوب افریقا] به اروپا حمل می‌کردند. ابریشم ایرانی از شهرهای امپراتوری صفوی [ایران] به آناتولی و سپس استانبول و بورسا و حلب برده می‌شد، قهوه که نخستین بار در قرن شانزدهم م. شناخته شد، از یمن به قاهره برده می‌شد و از آنجا در نواحی گوناگون حوزهٔ مدیترانه توزیع می‌گردید. برده و طلا و عاج نیز از سرزمینهای سرسبز جنوب صحرای افریقا به مغرب برده می‌شدند.

تولیدات صنعتی شهری عثمانی اهمیت سابق را نداشتند، اما منسوجات سوریه و روسری مخصوص که در تونس به نام شَشیّه تولید می‌کردند در سراسر امپراتوری عثمانی مورد توجه و تقاضا بود. بازرگانان کشورهای غربی اروپا در بعضی از این فعالیتهای تجاری نقش عمده‌ای داشتند، ولی تجارت اساسی و عمده با کشورهای حوزهٔ اقیانوس هند بود که رهبری اصلی آن در دست بازرگانان عثمانی قرار داشت.

دولت نیرومند، نظم اجتماعی و بازرگانی شکوفا با دو پدیدهٔ دیگر در دوران قدرت عثمانی‌ها پیوند یافت. یکی از آنها رشد جمعیت بود. این امر در قرن شانزدهم م. در تمام ناحیهٔ مدیترانه شایع بود؛ پس از رهایی از مصیبت مرگ‌سیاه یا طاعون که در مدتی طولانی باعث کاهش جمعیت گردید، اندک‌اندک میزان جمعیت رو به رشد نهاد. عوامل دیگری نیز در این رشد مؤثر بودند. یک تخمین کلی قابل قبول چنین برآورد می‌کند که جمعیت امپراتوری عثمانی در این قرن حدود ۵۰ درصد افزایش پیدا کرد. (در ناحیهٔ آناتولی جمعیت مالیات‌دهنده به دو برابر افزایش یافت ولی این تنها به علت افزایش جمعیت نبود بلکه دقت بیشتر و جدی‌تر در اخذ مالیات از مردم نیز در این کار مؤثر بود). در پایان این قرن جمعیت امپراتوری عثمانی حدود ۲۰ تا ۳۰ میلیون نفر بود که کم و بیش به طور یکنواخت در نواحی اروپایی، آسیایی و افریقایی امپراتوری پخش شده بودند. شاید در این زمان جمعیت کشور فرانسه ۱۶ میلیون، ایتالیا ۱۳ میلیون، و اسپانیا ۸ میلیون نفر بوده است. استانبول از شهری نسبتاً کوچک در زمان تسخیرش توسط حکومت عثمانی، به شهری با ۷۰۰,۰۰۰ نفر جمعیت در قرن هفدهم م. تبدیل شد. این شهر از بزرگترین شهرهای اروپا، یعنی ناپل، پاریس و لندن هم بزرگتر بود. اما این افزایش جمعیت در قرن هفدهم م. در شهرهای مسلمان‌نشین یا مسیحی‌نشین حوزهٔ مدیترانه به همین

نسبت نبوده است.

جمعیت روستاها نیز مانند شهرها رشد داشتند. شواهدی از گسترش کشاورزی و افزایش تولید شهرنشینان، لااقل در قسمتهایی از امپراتوری، در دست است. این امر نتیجهٔ نظم اجتماعی بهتر، نظام مالیاتی منصفانه‌تر، تقاضای بیشتر از جانب شهرنشینان، و سرمایه‌گذاری بیشتر شهریها در این زمینه بوده است. اما در قرن هفدهم م. نظم و تعادل زندگی روستایی برهم خورد. در سالهای اولیهٔ قرن اخیر در نواحی روستایی آناتولی اختلالاتی در زندگی مردم پیش آمد، جنبشی به نام جنبش جلالی به ظهور پیوست که نشان می‌داد هم جمعیت روستایی افزایش یافته و هم دولت توانایی برقراری نظم را در این نواحی ندارد.

این شهرها بودند که مثل همیشه از رشد اقتصادی و نظام موجود در حکومت عثمانی سود می‌جستند؛ دست‌کم می‌توان گفت بعضی از طبقات شهرنشین از این امر بهرهٔ شایان می‌بردند. هنگامی‌که سلطان محمد دوم[1] وارد شهر قسطنطنیه شد، از آن پایتخت بزرگ امپراتوری چیزی باقی نمانده بود. این فرمانروا و جانشینانش، مسلمانان، مسیحیان، و یهودیان نقاط دیگر را تشویق و حتی مجبور کردند که به استانبول بیایند و در آنجا مستقر شوند، سپس این شهر جدید را با مجموعه‌ای از بناهای بزرگ و زیبا آراستند. کاخ باشکوه توپقاپی را روی تپه‌ای که مشرف به دماغهٔ طلایی یا شاخ زرین بود برپا ساختند. دربار در این کاخ به دو قسمت بیرونی و اندرونی تقسیم می‌شد؛ در قسمت بیرونی به امور اجتماعی مردم رسیدگی می‌شد و در اندرونی سلطان و خانواده‌اش زندگی می‌کردند. این کاخ بزرگ در حقیقت برای خود شهر کوچکی بود با هزاران نفر جمعیت که اطرافش را دیوارهای بلندی محاصره می‌کرد. در آن سوی کاخ مرکز شهر قرار داشت: مجموعه‌ای از بازارها و سازمانهای امپراتوری، مجموعه‌ای از مساجد و مدارس، مسافرخانه‌ها، و کتابخانه‌ها. اوقاف امپراتوری، صفت مشخصهٔ امپراتوری بزرگ عثمانی بود. به کمک موقوفات عایدات دکانها و بازارها به مصارف دینی و عام المنفعه می‌رسید. مرکز دیگر فعالیت در آن سوی دماغهٔ طلایی [بغاز بُسفر] در محلهٔ پرا[2] بود که بازرگانان خارجی در آن می‌زیستند. این محله در حقیقت یک شهر ایتالیایی برد.

رساندن آذوقه و مواد لازم به این شهر دغدغهٔ اصلی حکومت بود. شهرنشینان برای نان خود

۱. در زبان ترکی نام این فرمانروا را مهمت (Mehmet) می‌خوانند ـ م.

2. Pera.

نیازمند گندم، برای گوشت نیازمند گوسفند و برای سایر چیزهای زندگی نیازمند لوازم دیگر بودند. برای همهٔ این نیازمندیها باید پول پرداخت می‌شد. به طور کلی غله‌ای که در ناحیه‌ای تولید می‌شد بایست به مصرف ساکنان همان ناحیه می‌رسید، اما نواحی‌ای که برای یک شهر بزرگ بودند مشمول استثنا می‌شدند. برای تغذیه جمعیت فوق‌العادهٔ استانبول، نواحی ساحلی دریای سیاه در قسمت اروپایی، ناحیهٔ تراس[1] و نواحی شمالی آناتولی دارای اهمیت ویژه‌ای بودند. عده‌ای از بازرگانان مأمور تجارت غله و گندم شدند. اینها موظف بودند غله را تحت نظارت قاضی با بهای معینی خریداری کنند و در مقادیر زیاد از راه دریا به استانبول منتقل نمایند و با بهایی که دولت تعیین می‌کرد به فروش رسانند. کشتیها و بندرها با دقت فوق‌العاده‌ای بازرسی می‌شدند تا مبادا غله به جای دیگری حمل شود.

ثروت این منطقهٔ وسیع تولیدی و تجاری به عنوان مالیات به دست دولت می‌رسید، میزانی از آن برای مجهز کردن ارتش و به راه انداختن دستگاه دیوانسالاری صرف می‌شد و مقداری هم به مردم می‌رسید. طبقهٔ خاص شهری مانند سایر شهرهای جهان اسلام، ترکیبی بود از بازرگانان برجسته و علمای طراز اول. این بازرگانان برجسته عبارت بودند از آنهایی که به تجارت در راههای دور و دراز اشتغال داشتند، افرادی که به صنایع ظریف نساجی می‌پرداختند، صرافان یا بانکداران که هم به دولت وام می‌دادند و هم به بازرگانان و در نتیجه بدون رنج و زحمت سودی بیش از معاملات بازرگانی کسب می‌کردند. این گروه صراف از امتیازات ویژه‌ای برخوردار بودند، زیرا دولت که در مواقع لزوم، برای اجرای اقدامات استثنایی نیازمند پول بود دست به دامان آنها می‌شد. علمای طراز اول هم نه تنها از حقوقهای کلان و از توجه خاص سلطان بهره‌مند می‌شدند، بلکه از اوقاف هم که در دستشان بود بهره می‌بردند و بر مقرری خود می‌افزودند. ثروت علما و ثروت بازرگانان از دارایی و حقوق افسران ارشد و مقامات برجستهٔ کشوری فراتر می‌رفت؛ اینها از واحدهای مالیاتی که در اختیارشان بود، بهره می‌جستند. اما ثروت افسران و کارمندان ارشد کشوری جنبه‌ای سست و ناپایدار داشت؛ اگر آنان مقام و منزلت خود را نزد سلطان از دست می‌دادند دارایی‌شان مصادره می‌شد، زیرا از نظر مقام و تشریفات، بردگان سلطان به حساب می‌آمدند و به همین جهت هم نمی‌توانستند دارایی خود را از طریق ارث به خانوادهٔ خود منتقل کنند؛ مگر بخت با آنها یاری می‌کرد و با مهارت و کاردانی به طریقی این کار را انجام

1. Thrace.

می‌دادند. زمانی که نظام مالیاتی گسترده مورد اجرا قرار گرفت وضع این افراد از گذشته هم بهتر شد و یک سیستم اختلاط سرمایه بین سرمایه‌داران شهری و روستایی مقامات برجسته، بازرگانان و سایرین به وجود آمد که با استفاده از آن حق اخذ مالیات امتیاز فوق‌العاده‌ای به شمار می‌آمد. در قرن هجدهم م. طبقهٔ جدیدی از سرمایه‌داران به وجود آمد به نام مالکان که حق اخذ مالیات را در سراسر عمر خود داشتند و زمینهای کشاورزی را مورد بهره‌برداری خود قرار می‌دادند.

استانهای عربی

تا آنجا که پژوهش در تاریخ استانهای عرب‌زبان امپراتوری عثمانی نشان می‌دهد در این نواحی بسیاری از جنبه‌ها و سیماهای زندگی نواحی اروپایی و آناتولی وجود داشته است. بلافاصله پس از کشورگشاییهای دولت عثمانی، جمعیت این نواحی به علت ایجاد نظم و امنیت و همچنین رفاه بیشتر در امپراتوری افزایش یافت؛ ولی بعد از این افزایش میزان جمعیت تا مدتی ثابت ماند و حتی اندکی کاهش یافت. پس از استانبول، شهرهای بزرگ عرب‌نشین از بزرگترین شهرهای امپراتوری به شمار می‌آمدند. در اواسط قرن شانزدهم م. جمعیت قاهره به ۲۰۰,۰۰۰ نفر رسید و در پایان قرن هفدهم م. ۳۰۰,۰۰۰ نفر شد. در همان ایام شهر حلب ۱۰۰,۰۰۰ نفر و دمشق و تونس اندکی کمتر جمعیت داشتند، ولی از نظر وسعت به همان اندازه بودند. بغداد پس از دو بلای ناگهانی، یعنی حملهٔ مغول و ویرانی نظام آبیاری کشاورزی در عراق، جمعیتش دیگر افزایش نیافت. مسئلهٔ دیگری که در کاهش جمعیت بغداد اثر داشت انتقال مراکز بازرگانی اقیانوس هند از خلیج فارس به دریای سرخ بود. جمعیت بغداد از شهرهای بزرگ سوریه کمتر بود. الجزیره در حقیقت شهری بود ساخته و پرداختهٔ حکومت عثمانی و چنانکه اشاره شد پایگاه مستحکمی در برابر اسپانیایی‌ها به شمار می‌رفت. در پایان قرن هفدهم م. جمعیت آن بین ۵۰,۰۰۰ تا ۱۰۰,۰۰۰ نفر بود.

افزایش جمعیت به توسعه و تغییرات شهرها بستگی داشت. حاکم عثمانی نظم شهرها را در روز و شب با کمک نیروهای گوناگون پلیس و گروه محافظ در محلات گوناگون تأمین می‌کرد. اجرای خدمات شهری (آب، نظافت و روشنایی خیابانها، آتش‌نشانی) به عهدهٔ گروهی دیگر و

نظارت بر وضع کوچه‌ها و بازارها بر عهدهٔ قاضی بود. حاکمان عثمانی و فرماندهان ارتش خدمات عمومی بزرگی را در مراکز شهری خود بویژه در قرن شانزدهم م. انجام دادند. مسجد و مدرسه و سازمانهای بازرگانی تأسیس می‌کردند که قسمتی از درآمد آنها صرف نگهداری خود آنها می‌شد؛ مثلاً یکی از آنها بنیاد دقاکین زاده[1] محمد پاشا در حلب بود که در آن درآمد چهار قیصریه، چهار خان، و چهار سوق، صرف نگهداری یک مسجد بزرگ می‌شد. «سلطان سلیمان مقتدر» در دمشق تکیه‌ای ساخت که مجموعه‌ای از مسجد و مدرسه و مسافرخانه برای زائران بود؛ بعدها رضوان بیگ یکی از سرداران ارتشی چنین تکیه‌ای را در قاهره بنا کرد.

دیوارهای بلند شهرها دیگر کاربردی نداشت، زیرا عثمانی‌ها نظم و امنیت را در روستاها و نواحی خارج شهری برقرار کرده بودند و علاوه بر آن به علت افزایش قدرت آتش توپخانه‌ها این دیوارها عاملی تدافعی به شمار نمی‌رفتند. قسمتهایی از این دیوارها را تخریب کردند، و قسمتهای دیگر خودبه‌خود فرو ریخت. شهرها توسعه یافت و در حومه پیشروی کرد. ثروتمندان، بیشتر در مرکز شهر در جوار کانون قدرت، یا در محلاتی که زیر نفوذشان بود، می‌زیستند، یا برای استفاده از هوای آزاد و مناظر سرسبز در حومه و خارج شهر زندگی می‌کردند. صنعتگران و صاحبان حرفه‌های کوچکتر و کارگران در محلّه‌های شلوغ‌تر که در مسیر راه تجاری گسترش یافته بودند زندگی می‌کردند. محله‌هایی در آلپومثل جُدیده[2]، باب نیرب[3]، و بنقوسه[4]؛ در دمشق محلات سوق ساروجه و «میدان» که در کنار شاهراهی بود که به جنوب می‌رفت و از طریق آن از ناحیهٔ حَوْران، غلات به شهر می‌آمد و زائران نیز از همین راه به زیارت شهرهای مقدس می‌رفتند. در قاهره محلهٔ حسینیه و بولاق از این نوع بودند که در شمال مرکز قدیمی شهر و کنار شاهراهی که کاروانهای سوری از آن آمد و رفت داشتند، و بولاق نیز که مشرف به رودخانه بود.

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد در این محلات صرف‌نظر از خانوارهای بسیار فقیر، خانواده‌ها هر کدام برای خود خانه‌ای داشتند؛ بنابراین جمعیت این نواحی دارای ثبات بوده است. چنین به نظر می‌رسد که در دوران عثمانی‌ها هر محله به یک گروه نژادی یا دینی اختصاص داشته است؛ مثلاً محلهٔ جودیده در حلب مقر مسیحیان بوده است. در دمشق نیز محله‌ای

1. Allep.
2. Judayda
3. Nayrab
4. Banqusa.

مخصوص کردها وجود داشته است. محلهٔ اطراف مسجد ابن‌طولون در قاهره محل اسکان اهالی مغرب بود. گرداگرد مسجد هر محله‌ای آب‌انبارهای عمومی و بازارهای کوچک وجود داشت که مرکز تجمع ساکنان محله بوده است. ساکنان هر محله با اجرای تشریفات و مراسم عمومی نظیر عزیمت و بازگشت حجاج، عید فطر، یا عید اضحی و جشنهای خصوصی (نظیر تولد، ازدواج، مرگ) نوعی اتحاد میان خود به وجود می‌آوردند. شب‌هنگام نیز شبگردانی از میان خودشان از محله محافظت می‌کرد؛ در عین حال دروازه‌ای نیز برای محله درست می‌کردند. در فعالیتهای اقتصادی، مردان در میادین و بازارچه‌ها گرد هم جمع می‌شدند، و بالاخره تمام مردم در بازارها با یکدیگر مواجه می‌شدند.

سیاست مالی و اقتصادی دولت عثمانی باعث توسعهٔ بازرگانی با اروپا شد، در نتیجهٔ این کار اهمیت مقام مسیحیان و یهودیان در زندگی شهری فزونی یافت. یهودیان به عنوان بانکدار و وام‌دهندهٔ پول به دولت مرکزی یا حکام محلی، در اجتماع صاحب نفوذ شدند. یهودیان به عنوان ناظر مالیاتی، دلال و صنعتگر فلزهای گرانبها نیز فعالیت داشتند. بازرگانان یهودی در امر بازرگانی بغداد مؤثر و نافذ بودند؛ در تونس و الجزیره نیز یهودیان که اکثرشان اسپانیایی‌تبار بود در داد و ستد با کشورهای شمالی و غربی مدیترانه نقش مهمی داشتند. خانواده‌های یونانی که در محلهٔ فانار[1] استانبول زندگی می‌کردند نظارت بر قسمت عمدهٔ تجارت غله و پوست خز را با نواحی دریای سیاه بر عهده داشتند. در حلب و سایر مناطقی که بازرگانان اروپایی زندگی می‌کردند، مسیحیان نقش مترجم و واسطه را برای آنها ایفا می‌کردند؛ بدین معنی که به آنها کمک می‌نمودند تا کالاهای مورد نیازشان را برای صدور به اروپا خریداری نمایند و کالاهای وارداتی از اروپا را نیز به فروش برسانند. مسیحیان سوری در فعالیتهای بازرگانی بین دامیت و سواحل سوریه نقش مهمی داشتند. مسیحیان قبطی در مصر به عنوان حسابدار و کارگزاران اخذ مالیات به خدمت اشتغال داشتند.

زمانی که حکومت عثمانی در مراکز ایالتی ریشه و نفوذ دائم پیدا کرد، طبقهٔ خاص فرمانروایان محلی عثمانی در حال گسترش بودند. حکومت عثمانی فرماندار و قاضی ایالات را از استانبول تعیین می‌کرد و پیوسته آنها را تعویض می‌نمود. ولی کارمندان دفترخانه‌های دولتی از اعضای خانواده‌های عثمانی مستقر در این ایالات برگزیده می‌شدند. آنان تجربیات اداری خود

1. Phanar.

را به فرزندان خویش منتقل کرده،آنها را آمادهٔ خدمت می‌نمودند. نیروهای ینی‌چری محلی نیز از همین روش پیروی کرده، نسل‌به‌نسل امتیازات خویش را به فرزندان خود منتقل می‌نمودند؛ هرچند که حکومت مرکزی می‌کوشید با اعزام نیروهای جدید از این کار جلوگیری به عمل آورد. فرمانداران و فرماندهان ارتش اگر مدتی طولانی در یک شهر می‌ماندند می‌توانستند برای خود خانوارهایی از ممالیک به وجود آورند و آنان را در سمتهای مهم بگمارند.

این گروههای ویژهٔ محلی با بازرگانان و علما هم پیمان می‌شدند. بزرگترین سرمایه‌داران شهرنشین، صرافان، بانکداران و بازرگانانی بودند که در مسیرهای طولانی فعالیت داشتند. علی‌رغم افزایش نفوذ و اهمیت بازرگانان اروپایی، مسیحی و یهودی، تجارتهای پر سود در قسمتهای گوناگون امپراتوری و کشورهای حوزهٔ اقیانوس هند در دست بازرگانان مسلمان بود. این بازرگانان تجارت قهوهٔ قاهره، مسافرت زائران به مکه و راههای بازرگانی بین سوریه و نواحی صحرای افریقا را تحت نظارت خود داشتند. کمتر اتفاق می‌افتاد که ثروت یک بازرگان عمده تا چندین نسل پیاپی دوام آورد؛ ثروت در خانواده‌هایی بیشتر دوام می‌آورد که به کار آموزش علوم دینی اشتغال داشتند. این‌گونه خانواده‌ها از نظر تعداد طبقهٔ مهمی بودند: در قرن هجدهم م. در مصر تعداد علما، شامل روحانیان و کسانی که به کارهای حقوقی و آموزشی مشغول بودند به طور تخمینی به ۴۰۰۰ از ۵۰،۰۰۰ نفر جمعیت ذکور می‌رسید. خانواده‌های علما در شهرهای عربی خصلتی متفاوت با خصلت علمای استانبول داشتند. عمای طراز اول استانبول در واقع جزئی از ماشین حکومتی به شمار می‌رفتند. آنان در مدارس امپراتوری پرورش یافته و در دستگاه امپراتوری خدمت می‌کردند و همواره امید داشتند که به مقامات عالی‌تر دولتی برسند. علمای شهری عرب، بیشتر منشأ و تبار محلی داشتند. بسیاری از آنان نسب‌نامه‌هایی کهن داشتند که به ممالیک یا دورانی پیش از آن می‌رسید؛ حتی تعدادی از آنان ادعا می‌کردند که سید یعنی اینکه از فرزندان پیامبر اسلام (ص) هستند (این ادعا در تمام موارد هم متکی به دلیل نبوده است). علمای شهرهای عرب‌زبان بیشتر در مدارس و مکاتب محلی پرورش یافته بودند (جامع الازهر در قاهره، زیتونه در تونس، و مدارس حلب و دمشق) و وارث سنت فرهنگ و زبانی بودند که به زمانهای کهن و پیش از پیدایش امپراتوری می‌رسید. این علما در عین حال که استقلال محدودی داشتند، بی میل نبودند که وارد دستگاه محلی سلطان شوند. قاضی حنفی شهرهای بزرگ معمولاً از استانبول اعزام می‌شد، ولی معاونان و زیردستان وی مفتی‌ها، نقیب‌الاشراف، و

استادان مدرسه‌ها عمدتاً از میان علمای محلی انتخاب می‌شدند. در شهرهایی که جمعیت مسلمان به بیش از یک مذهب وابستگی داشتند هر گروه قاضی و مفتی خود را داشت. در تونس همهٔ مسلمانان، بجز ترک‌تبارها، پیرو فرقهٔ مالکی بودند و قاضی مالکی مقامی داشت مشابه مقام قاضی حنفی در استانبول.

بین عثمانی‌های محلی و بازرگانان و علمای محلی روابطی در سطوح مختلف وجود داشت که باعث می‌شد هر یک از آنان شأن و مرتبه‌ای بیابند که بدون این ارتباط، فاقد آن بودند. فرهنگ این گروهها تا میزانی مشترک بود. بازرگانان فرزندان خود را به مدرسه می‌فرستادند. صاحب‌منصبان اداری و ارتشیان نیز همین کار را می‌کردند تا آینده‌ای باثبات برای فرزندانشان فراهم کنند. افسر ترکی به نام بایرام در تونس خاندانی دانشمند را بنیانگذاری کرد؛ تبار الجَبَرتی[1] تاریخ‌نویس قرن هجدهم م. مصر از یک خانوادهٔ بازرگان بود. گروههای یادشده با یکدیگر وصلت می‌کردند و در امور اقتصادی با یکدیگر مشارکت داشتند. زمانی که نظام اخذ مالیات از روستاها توسعه پیدا کرد، بازرگانان و مقامات برجستهٔ کشوری و لشکری با مشارکت یکدیگر در این مسئله دخالت کردند. نظارت بر اخذ مالیات روستاها بیشتر توسط ارتشیان و مقامات برجستهٔ دولتی صورت می‌گرفت، زیرا بدون قدرت و پشتیبانی دولت جمع‌آوری مالیات امکان‌پذیر نبود. بازرگانان و علما هم از این مالیاتها سهمی داشتند. علما اداره‌کنندگان امور بودند و از این راه سرمایه‌های کلانی به دست می‌آوردند و می‌توانستند این سرمایه‌ها را در امر بازرگانی و اخذ مالیات به کار اندازند.

در سطحی دیگر، اتحاد و همبستگی دیگری نیز به ظهور پیوست . با آنکه سلطان عثمانی همواره می‌کوشید تا ارتش حرفه‌ای خود را از مردم محلی دور نگه‌دارد، به مرور زمان این دو گروه مخلوط شدند. در پایان قرن هفدهم م. افراد ارتش ینی‌چری به دنبال صنعت و تجارت رفتند. از سوی دیگر عضویت در ارتش امتیازی به شمار آمد، زیرا مزایای خود را به فرزندان خویش منتقل می‌کردند و حقوق بازنشستگی نیز دریافت می‌داشتند. چنین مزایایی برای مردم عادی حتی قابل خریداری بود. اتحاد منافع این گروهها ممکن بود برای دولت خطرناک باشد و به شورشهایی منتهی شود. قهوه‌خانه‌ها پایگاههایی برای بحث و تبادل‌نظر این طبقات بود. هنگامی‌که بحث به درازا می‌کشید امکان داشت به مشاجره منجر شود. این‌گونه مشاجرات دو

1. al - Jabarti.

نوع بودند. گاهی اوقات جنبهٔ سیاسی داشتند. در استانبول، گروههایی در دربار یا طبقاتی از کارمندان کشوری یا لشکری که شیفتهٔ قدرت بودند ینی‌چری‌ها را برای بسیج تودهٔ مردم به کار می‌گرفتند. در سال ۱۱۱۵ ق./ ۱۷۰۳ م. در بخشی از ارتش شورشی در گرفت که بسرعت تبدیل به جنبشی سیاسی شد و مقامات برجستهٔ کشوری، خاندانهای صاحب‌نفوذ، ینی‌چری‌ها، علما و بازرگانان در آن شرکت کردند. این گروهها که هریک منافع خاص خود را داشتند در این شورش با یکدیگر همداستان شدند. شورشیان تقاضای برکناری شیخ‌الاسلام را داشتند که نفوذی فوق‌العاده بر سلطان مصطفای دوم پیدا کرده بود. بر اثر فشار این طبقات شیخ‌الاسلام از کار بر کنار شد و سرانجام خود سلطان مصطفی هم از سلطنت خلع گردید. در شهرهای ایالتی و ولایتی نیز زمانی که کمبود غذایی پیش می‌آمد و قیمت اجناس بالا می‌رفت چنین شورشهایی به ظهور می‌پیوست. بروز این شورشها غالباً در مواقعی بود که مردم، مقامات برجستهٔ حکومتی و محصلان مالیاتی را به احتکار غلات و مواد غذایی به منظور بالا بردن قیمت متهم می‌کردند. چنین شورشهایی در شهرستانها می‌توانست نتیجهٔ مطلوب فوری بدهد و فرماندار محلی یا مقامات برجستهٔ منفور مردم از کار بر کنار شوند. ولی طبقهٔ خواص شهر این جنبشها را با بی‌اعتنایی می‌نگریستند. علمای طراز اول که نقش سخنگویان مردم شهری را داشتند در آغاز کار به شورشیان می‌پیوستند اما سرانجام منافع آنها اقتضا می‌کرد که به هر نحوی بود نظم و ثبات برقرار شود.

فرهنگ استانهای عربی

پیروزی امپراتوری عثمانی اثرهای خود را به صورت بناهای یادبود باشکوهی در استانهای عربی‌زبان باقی گذاشت. برخی از این بناها را خود سلطانهای عثمانی به عنوان نشان دادن قدرت یا زهد و تقوایشان بر پا می‌کردند، بعضی دیگر توسط صاحب‌قدرتان محلی به تقلید از سلطان، بر پا می‌گردید. در قرون شانزدهم و هفدهم م. در شهرهای مهم ایالتی، مساجد به سبک عثمانی ساخته می‌شد و آن عبارت بود از: حیاطی وسیع که به تالار عبادت منتهی می‌شد، و تالاری با سقف گنبدی‌شکل، برفراز آن دو یا چهار مناره برپا می‌شد، مناره‌هایی دراز و نازک و نوک‌تیز.

تالار عبادت با کاشیهای رنگین به شیوهٔ ایزنیک[1] تزیین می‌گردید که مورد علاقهٔ دربارهای عثمانی بود، نقش و نگار آن گل بود به رنگهای سبز و قرمز و آبی. از نمونهٔ این‌گونه مساجد می‌توان مسجد خسرویه در حلب را نام برد که توسط معمار معروف عثمانی به نام سنان[2] بنا شد؛ همچنین مسجد سلیمان پاشا در ارگ قاهره؛ مسجد مشرف به مزار سیدی مظهر در تونس، و بالاخره «مسجد جدید» در الجزیره. چشمگیرترین بنای عثمانی‌ها در خارج از پایتخت، «تکیه» بود که در دمشق بنا گردید. این «تکیه» مجموعه‌ای از بناهای جالب گوناگون بود که همان سنان آنها را طراحی کرده بود، این تکیه را جهت اسکان و استراحت زائران بنا کرده بودند. باید در نظر داشت که در شهر دمشق بود که دو کاروان عمدهٔ زیارت حج سازماندهی می‌گردید، و از جهتی اهمیت کاروان دمشق بیش از آن دیگری بود، زیرا گماشتگان و مأموران مخصوص سلطان و گاهی اوقات اعضای خانواده‌اش به آنجا می‌آمدند. از استانبول گرفته تا آناتولی تا نواحی شمالی سوریه، زنجیره‌ای از کاروانسراها، در کنار شاهراه زیارتی ساخته شده بود، این زنجیر به همان «تکیه» ختم می‌شد که زیباترین و کاملترین کاروانسرا بود: مسجدی گنبددار با دو منارهٔ بلند، قرینهٔ یکدیگر در دو طرف، ساخته از سنگ با خطوط راه‌راه سفید و سیاه که از دیرباز معرف سبک سوری بوده است؛ در اطراف حیاط اتاقها، سفره‌خانه‌ها و آشپزخانه‌هایی برای زائران تعبیه شده بود. در شهر مقدس اورشلیم نیز سلطان سلیمان آثار یادبودی از کاشیکاری بر دیواره‌های مسجد گنبد سنگی و دیوارهای بلندی که شهر را احاطه می‌کردند، از خود باقی گذاشت. فقط در شهر بغداد بود که نفوذ سبک جدید عثمانی، بر خلاف سایر شهرهای دیگر کمتر احساس می‌شد؛ در این شهر بناهای ساخته‌شده با سبک کهن ایرانی کماکان بر سایر سبکها فایق بودند. در سایر شهرها هم مساجد کوچک و بناهای عمومی کماکان با سبکهای سنتی ساخته می‌شدند، اما در تزیینات آنها بتدریج سبک عثمانی راه می‌یافت.

موقعیت زبان عربی در حکومت عثمانی‌ها نه تنها کاسته نشد بلکه محکم‌تر گردید. در مدرسه‌های بزرگ استانبول به همان وضع و ترتیب مدارس قاهره و دمشق، علوم دینی و فقه به زبان عربی تدریس می‌شد. نویسندگان عثمانی کتابهای گوناگون را بیشتر به زبان عربی می‌نوشتند. شعر و ادبیات و مسائل گوناگون زندگی به زبان ترکی عثمانی که در این دوران حامل فرهنگی غنی به شمار می‌رفت نوشته می‌شد، ولی آثار دینی و فقهی و حتی تاریخ و تذکره به

1. Iznik. 2. Sinan.

زبان عربی نوشته می‌شد. حاجی‌خلیفه (۱۶۰۹ ـ ۱۶۵۷م.) یکی از عمال دولتی در استانبول به هر دو زبان عربی و ترکی می‌نوشت، ولی آثار مهم وی به زبان عربی بود: کتابی در مورد تاریخ جهان، و یک فهرست کتابشناسی از نویسندگان عرب به نام کَشفَ ٱلظُّنُونْ. سنت ادبی در شهرهای بزرگ عرب‌زبان کماکان مسیر خود را می‌پیمود، اما آن اندازه که به تاریخ محلی و تذکره‌نویسی و فقه و حدیث توجه می‌شد به شعر و ادبیات توجهی معطوف نمی‌گردید. مدارس بزرگ با تغییری اندک مانند گذشته مراکز تعلیم علوم دینی بودند. عالیترین مقامات دولتی، با چند استثنا، به کسانی اختصاص داشت که در بنیادهای امپراتوری استانبول تحصیل کرده بودند، نه آنها که فارغ‌التحصیل الازهر یا مدارس دمشق و حلب بودند. قاضی بزرگ حنفی مخصوص شهرهای ایالتی در اکثر موارد از استانبول اعزام می‌شد، ولی پس از وی عالیترین مقامات دولتی مانند نایب قاضی یا مفتی را فارغ‌التحصیلان مدارس محلی به خود اختصاص می‌دادند. (ولی در تونس نفوذ سنت محلی مالکی آن‌قدر زیاد بود که در آنجا دو قاضی وجود داشت، یکی مالکی و دیگری حنفی، که هر دو به یک میزان قدرت و اختیار داشتند. قاضی مالکی فارغ‌التحصیل مدرسهٔ بزرگ تونس یعنی مدرسهٔ مسجد زیتونیه بود).

ظهور سلسلهٔ عثمانی نه تنها باعث گسترش و تشویق برخی از فرقه‌های صوفیانه شد، بلکه باعث نظارت آنها نیز گردید. یکی از نخستین کارهای سلطان سلیم دوم پس از اشغال سوریه، بر پا کردن بنای باشکوهی بر مزار ابن عربی در دمشق بود. فرقهٔ خلوتیه که از افکار ابن‌عربی ریشه کرده بود، از آن پس از آناتولی به سراسر امپراتوری عثمانی گسترش یافت و شعبه‌هایی از آن در سوریه و مصر و جاهای دیگر پدید آمد. مسلک شاذلیه هم احتمالاً به علت نفوذ صوفیان ناحیهٔ مغرب در همه‌جا اشاعه یافت. یکی از نایبان فرقهٔ شاذلی، وابسته به خانوادهٔ عالمی مراکش بود که در اورشلیم سکونت داشت. مزار وی بر کوه زیتون به محلی زیارتی تبدیل شد.

در پایان قرن هفدهم م.، عامل مؤثر نوینی از قسمتهای غربی جهان اسلام از راه رسید. این عامل انجمن اخوت نقشبندیه بود که پیش از آن هم در استانبول و نقاط دیگر وجود داشتند، ولی در حدود سال ۱۶۷۰ م. معلمی صوفی از این فرقه به نام مراد که در هندوستان تعلیم دیده بود برای زندگی به استانبول آمد و پس از آن به دمشق رفت. او تعلیمات جدید نقشبندیه را با خود به این مکانها آورد که به وسیلهٔ احمدسرهندی در اوایل آن قرن در شمال هندوستان تدوین شده بود. شیخ مراد مورد استقبال سلطان وقت عثمانی قرار گرفت و در دمشق خاندانی را بنیان نهاد. از

مشهورترین نویسندگانی که تحت تأثیر تعالیم فرقهٔ نقشبندیه قرار گرفتند می‌توان عبدالغنی نابلسی (۱۶۴۱ ـ ۱۷۳۱ م.) را نام برد. وی اهل دمشق بود و آثار فراوانی دربارهٔ تعالیم ابن‌عربی، و گزارشهایی از سفرهایش به مزارهای متبرکه دارد که می‌تواند به عنوان گزارشی از پیشرفت در عوالم روحانی معنوی به حساب آید.

خارج از فرهنگ سنتی شهرهای بزرگ که مورد حمایت فرمانروایان عثمانی بود اشکال دیگری از فرهنگ دینی به حیات خود ادامه می‌دادند. زمانی که فرمانروایان عثمانی به سنّی‌های متعصب‌تری تبدیل شدند، وضع شیعیان سوریه دشوارتر از پیش شد. در این زمان حوزهٔ فعالیت آنان به شهرهای کوچک و روستاهای جنوب لبنان منحصر بود، ولی هنوز خانواده‌های دانشمند این نواحی به اشاعهٔ این مذهب مشغول بودند. یکی از نویسندگان شیعی این نواحی به نام زین‌الدین‌عاملی در اوایل دوران حکومت عثمانی‌ها به استانبول احضار و در آنجا اعدام شد، در سنت شیعیان وی را «اَلشَّهیدَ الثّانی» یعنی شهید دوم لقب داده‌اند. با تمام این احوال، دور از حوزهٔ نفوذ مستقیم عثمانی‌ها، تعالیم شیعی در شهرهای مقدس عراق و نواحی احساء و بحرین در قسمت غربی خلیج فارس، کماکان به شکوفایی خود ادامه می‌داد. زمانی‌که امپراتوری صفویه در ایران، شیعه را به عنوان دین رسمی خود اعلام کرد قدرت شیعیان این نواحی فزونی گرفت. شاه ایران نیازمند قاضیها و معلمانی در این زمینه بود که نمی‌توانست آنان را در خود ایران بیابد، بدین جهت علمایی از عراق، بحرین و جنوب لبنان به دربار شاه ایران رفتند و برخی از آنان مقامات مهمی در آنجا کسب کردند. یکی از آنان به نام نورالّدین عَلی کَرَکی (حدود ۱۴۶۶ ـ ۱۵۳۴ م.) از اهالی لبنان، کتابهای مفصل و جالبی در زمینهٔ مشکلات حاصل از انتخاب تشیع به عنوان یک دین دولتی نوشت: آیا در چنین حکومتی مؤمنان موظف به پرداخت مالیات به فرمانروا هستند؟ آیا علما باید در خدمت چنین فرمانروایی باشند؟ و آیا در غیبت امام، نماز جمعه باید برگزار شود؟

در قرن هفدهم م. دنیای سروری علمای شیعه بر اثر اختلاف در مورد جایگاه اجتهاد در تدوین احکام دگرگون شد. تفوق با اصولی‌ها بود که می‌گفتند برای تفسیر و به کارگیری مفاهیم قرآن و حدیث، استدلال عقلی لازم است. اکنون در برابر آنان مکتب فکری جدید اخباری‌ها پدید آمده بود که معتقد بودند کاربرد بحث عقلی در تفسیر مسائل یادشده، به خاطر وجود قیاس باید محدود شود، در عین حال اخباری‌ها تأکید می‌کردند که باید معانی تحت‌اللفظی سنت امامان

مورد قبول واقع شود. در خلال نیمهٔ دوم این قرن مکتب اخباری‌ها در شهرهای مقدس شایع شد و پیروانی پیدا کرد.

جوامع یهودی امپراتوری عثمانی نیز به شیوه‌ای دیگر تحت نفوذ دنیای خارج قرار گرفتند. هنگامی‌که مسیحیان بار دیگر سرزمین اندلس را به تصرف خویش درآوردند جوامع یهودی آنجا از هم فروپاشید. یهودیان جلای وطن کردند، گروهی به ایتالیا و نقاط دیگر اروپا رفتند ولی بسیاری از آنان به استانبول و سایر شهرهای امپراتوری عثمانی روی آوردند. این یهودیان با خود سنتهای یهودی نوع اندلسی را به همراه آوردند که مهمترین آنها تفسیر عرفانی دین یهود به نام قباله بود که در اسپانیا در میان یهودیان پدید آمده بود. از اواسط قرن شانزدهم م. به بعد ناحیه صَفَد در فلسطین مرکز اشاعهٔ سنت عرفانی دین یهود شد. اندیشمند بزرگی به نام اسحاق لوریا (۱۵۳۴ ـ ۱۵۷۲ م.) در اواخر عمر خود به صَفَد آمد و نفوذ عمیقی بر پیروان قباله نهاد.

یکی از بارزترین تعالیم اسحاق لوریا آموزهٔ خاصی دربارهٔ کاینات بود. وی می‌گفت نظم کاینات بر هم خورده است و این وظیفهٔ انسانها، مخصوصاً یهودیان است که برای بیرون آوردن دنیا از بی‌نظمی و آشفتگی به خداوند کمک کنند. کمک آنان از این راه خواهد بود که شیوهٔ زندگی پرهیزکارانه‌ای طبق ارادهٔ خداوند در پیش گیرند. تعالیم این شخص به نحوی، انتظاری خیالی در مردم به وجود آورد که روز نجات جهان از بی‌نظمی و اصلاح آن نزدیک، و زمان و مکان برای ظهور منجی جهانی مساعد است. در سال ۱۶۶۵ م. سبتای صوی[1] (۱۶۲۶ ـ ۱۶۷۶ م.) که زادهٔ شهر ازمیر بود و شایع بود که در حالت تمرکز فکری قادر است کارهای شگفت‌انگیزی انجام دهد، به سرزمین مقدس [فلسطین] سفر کرد و در آنجا پس از ملاقاتش به وسیلهٔ یکی از قدیسین محلی به عنوان مسیح موعود شناخته شد. پس از این جریان، شهرت وی بسرعت در سراسر عالم یهود منتشر شده و حتی به اروپای شمالی و شرقی (روسیه و لهستان) یعنی جاهایی که یهودیان مورد شکنجه و کشتار بیرحمانه قرار می‌گرفتند نیز رسید. تمام یهودیان جهان به این اندیشه افتادند که روز بازگشت آنان به ارض موعود نزدیک شده است؛ اما ناگهان تمام این امیدها از میان رفت؛ زیرا سلطان عثمانی، سبتای صوی را به پایتخت احضار کرد و به وی تکلیف نمود که بین مرگ و پذیرفتن اسلام یکی را انتخاب کند. وی دومی را انتخاب کرد؛ درحالی‌که عده‌ای از پیروانش کماکان به وی ایمان داشتند، ولی اکثر آنها به وی پشت کردند.

1. Sabbatai Sevi

در خلال این قرون در میان مسیحیان ساکن نواحی عرب‌زبان، بویژه سوریه، تغییراتی در اندیشه‌ها پدید آمد. عامل این تغییرات هیئتهای مذهبی [میسیون] کاتولیک رومی بود. این هیئتها از دیرباز به نوبتهای متوالی به این سرزمینها می‌آمدند؛ پیروان فرانسیس[1] از قرن پانزدهم م. به عنوان نگهبانان مزارهای کاتولیک در ارض مقدس به سر می‌بردند؛ یسوعی‌ها، کرملی‌ها، دومینیکن‌ها و دیگران بعداً بدانجا آمدند. از اواخر قرن شانزدهم م.، پاپ تعدادی آموزشگاه برای آموزش و پرورش کشیشهای کلیساهای شرقی در رم تأسیس کرد: دانشکدهٔ مارونی‌ها و یونانی‌ها در سال ۹۹۲ ق. / ۱۵۸۴ م. دانشکدهٔ جمعیت ترویج مسیحیت در سال ۱۰۳۷ ق. / ۱۶۲۷ م. در قرن هفدهم م. تعداد کشیشهای هیئتهای مذهبی در خاورمیانه افزایش یافت. این جریان دو نتیجه در بر داشت. اول آنکه تعداد مسیحیان کلیساهای شرقی که حاکمیت پاپ را قبول داشتند و در عین حال آداب و رسوم مذهبی خود را حفظ کرده بودند، افزایش داد. مارونی‌ها که از دوران جنگهای صلیبی در آنجا به سر می‌بردند جزء این دسته‌ها بودند. اینان در اوایل قرن هجدهم م. پیمان‌نامه‌ای با پاپ منعقد کردند که طی آن روابط خود را تشریح نمودند. در میان سایر فرقه‌های مسیحی مسئلهٔ حاکمیت پاپ، بیشتر مورد بحث و جدل بود؛ در حلب و بویژه در شمال سوریه، برای تصاحب کلیساها بین کاتولیک‌ها و غیرکاتولیک‌ها منازعاتی درگرفت. از اوایل قرن هجدهم م. نوعی جدایی بین فرقه‌های مسیحی پیش آمد. دو نوع اسقف و رهبر مذهبی مسیحی پیدا شدند: گروهی که اسقف اعظم قسطنطنیه را به رسمیت می‌شناختند و گروهی که کاتولیک یونانی بودند و حاکمیت پاپ را قبول داشتند. در طول زمان تحولات مشابهی در میان فرقه‌های نستوری، ارتودوکس‌های سوری، ارمنی‌ها، و قبطی‌ها صورت گرفت. هرچند تنها در اوایل قرن نوزدهم م. بود که سلطان عثمانی جامعهٔ کاتولیک‌های یونانی را به عنوان ملتها، یا جوامع جداگانه‌ای به رسمیت شناخت.

نتیجهٔ دوم افزایش هیئتهای دینی مسیحی، پیدایش یک فرهنگ مشخص مسیحی بود که به زبان عربی ابراز می‌شد. بخشی از این فرهنگ از دیرباز وجود داشت، ولی در این هنگام ماهیت آن تغییر یافت. کشیشهایی که در مدارس رم آموزش می‌دیدند با دانشی از زبانهای لاتین و ایتالیایی باز می‌گشتند؛ برخی از آنها با شیوه‌ای دقیق به فراگرفتن زبان عربی می‌پرداختند؛ برخی دیگر صومعه‌هایی به روش مغرب‌زمین در محیط آرام کوههای لبنان بر پا کردند که به مراکز

۱. راهبان پیرو فرانسیس قدیس (St. Francis). م.

کشاورزی و همچنین پژوهش در الهیات و تاریخ تبدیل شدند

عربستان، سودان، مراکش ماورای مرزهای امپراتوری

ماورای مرزهای امپراتوری عثمانی در عربستان مناطقی با شهرها و بندرهای کوچک بازرگانی و روستاهای پراکنده وجود داشت. در این مناطق، منابع و درآمد شهری محدود بود و دولت نیز تنها می‌توانست در مقیاسی کوچک وجود داشته باشد، این نواحی عبارت بودند از: شهرهای واحه‌ای امیرنشین در مرکز و شرق عربستان، و بندرهای سواحل غربی خلیج فارس. یکی از این نواحی شرقی بیش از بقیه اهمیت داشت: گوشهٔ جنوب‌شرقی شبه‌جزیره، یعنی ناحیهٔ عمان. در این ناحیه در دامنهٔ حاصلخیز دره‌های کوهستانی کوههای جبل اخضر که مشرف به دریا بود جامعهٔ روستایی نسبتاً مرفهی می‌زیستند. ساکنان این ناحیه پیرو فرقهٔ عبادی بودند و امامت آنها که در اوایل قرن هفدهم م. به وسیلهٔ خاندانی از قبیله یَعرَبی دوباره رواج یافته بود نوعی اتحاد ناپایدار به جمعیتهای ساکن در دره‌های کوهستانی اعطا کرده بود. بندر قسقط در ساحل این ناحیه، به مرکز بازرگانی مهمی که با حوزهٔ اقیانوس اطلس ارتباط داشت تبدیل شده بود. این بندر در اواسط قرن هفدهم م. توسط مردم عمان از چنگ پرتغالی‌ها خارج شده بود. بعد از آن، بازرگانان عمانی راه خود را به سواحل شرقی افریقا باز کردند. در این حواشی عربی، عثمانی‌ها نفوذ و قدرتی نداشتند؛ اما ایرانی‌ها، از سال ۱۰۱۱ ق. / ۱۶۰۲ م. تا سال ۱۱۹۸ ق. / ۱۷۸۳ م. بر بحرین که یکی از بنادر خلیج بود حکومت می‌کردند. در این ناحیه و سایر قسمتهای خلیج فارس اکثر مردم شیعی‌مذهب بودند؛ ناحیهٔ احسا در شمال بحرین براستی مرکز مهم تعالیم مذهب شیعه به شمار می‌آمد. یمن که در قسمت جنوب‌غربی شبه‌جزیره قرار داشت دیگر تحت نظارت حکومت عثمانی نبود، در این کشور نیز بندرها، مراکزی برای بازرگانی، بویژه در تجارت قهوه، با هندوستان و جنوب شرقی آسیا به شمار می‌آمدند. از سوی دیگر، مهاجران عربستان جنوبی به عنوان سپاهی در ارتش حکمرانان هندی خدمت می‌کردند.

قدرت عثمانی‌ها در جنوب مصر محدود بود: فرمانروایی آنان در درهٔ نیل تا آبشار سوم گسترش داشت، و در سواحل دریای سرخ در نواحی سواکین[1] و مصاوا[2] پادگانهایی وجود داشت که تحت نظر فرماندار جده فعالیت می‌کردند. فراسوی این نواحی، سلطان‌نشینی به نام

1. Sawakin. 2. Massawa.

فونج[1] قرار داشت که از قدرت و ثبات نسبتاً پایداری برخوردار بود. سرزمینهای این سلطان‌نشین حاصلخیز میان نواحی سفید و نیل آبی واقع شده بود. این کشور برای مدتی بیش از سه قرن، از اوایل قرن شانزدهم م. تا سال ۱۲۳۷ ق. / ۱۸۲۱ م. دوام آورد.

ماورای مرزهای عربی امپراتوری، در منتهاالیه سرزمین مغرب، کشور دیگری قرار داشت به نام امپراتوری کهن مراکش. فعالیتهای نیروی دریایی عثمانی از مدیترانه به سوی آبهای اقیانوس اطلس تجاوز نمی‌کرد، و بدین‌ترتیب حکومت عثمانی خود را درگیر مستقر شدن در نواحی ساحلی مراکش یا تسلط بر فلات ریف و کوهستانهای اطلس نمی‌نمود. در این نواحی قدرتهای محلی که بعضی از آنان جنبهٔ دینی داشتند حکومت می‌کردند. گاه تعدادی از نیروهای محلی گرداگرد یک رهبر مذهبی جمع می‌شدند و قدرت سیاسی بزرگتری را به وجود می‌آوردند. در قرن پانزدهم م. عامل تازهٔ دیگری وارد کار شد که شکل و ماهیت چنین حرکتهایی را تغییر داد: استیلای مجدد مسیحیان بر اسپانیا و پرتغال که تهدیدی برای مراکش محسوب می‌شد و علاوه بر آن، منجر به مهاجرت مسلمانان از اندلس به شهرهای مراکش گردید. با این ترتیب در سرزمین مراکش هر قدرت محلی که قصد مقابله با مسیحیان را داشت با استقبال مردم مواجه می‌گردید. در واقع مقابله با مسیحیان اسپانیایی به منزلهٔ جنگ صلیبی تازه‌ای تلقی می‌شد. از این زمان به بعد جنبشهایی برای متحد شدن پدید آمد که رهبران آنها نیز می‌کوشیدند به اتحاد خود جنبهٔ مذهبی و اسلامی بدهند. در سال ۹۱۶ ق. / ۱۵۱۰ م. خاندانی به نام سعدید که ادعا می‌کردند شریف و از اولاد پیامبر اسلام (ص) هستند، موفق شدند در نواحی جنوبی سوس دولتی تشکیل دهند و بر شهر تجاری مراکش و نواحی اطراف آن استیلا یابند و پس از آن به سوی نواحی شمالی به حرکت درآیند. سعدیدها حکومتی تشکیل دادند و کم و بیش بر سراسر این سرزمین مسلط شدند. دربار سعدیدها و دستگاه حکومت مرکزی‌شان که به نام مخزن معروف بود تا حدودی به تقلید از حکومت مرکزی عثمانی‌ها شکل گرفته بود. سلطان سعدید دو نوع ارتش داشت: اول، گارد اختصاصی وی که از سربازان سیاهپوست تشکیل می‌شد که به عنوان برده از واحه‌های جنوبی صحرا و درهٔ رودخانهٔ نیجر آورده شده بودند؛ دوم، سپاهی به نام جیش یا «نظامیان» که از اعراب قبایل بدوی تشکیل شده بود. این دو ارتش از پرداخت مالیات معاف بودند مشروط بر آنکه خود مالیاتها را از مردم اخذ کنند و در نواحی روستایی یا شهرها، نظم و

1. Funj.

بودند مشروط بر آنکه خود مالیاتها را از مردم اخذ کنند و در نواحی روستایی یا شهرها، نظم و آرامش را برقرار سازند. در آغاز، کار بر وفق مراد بود و همه در رفاه زندگی می‌کردند؛ شهرهای بازرگانی شمالی، بنادر اقیانوس اطلس، شهرهای فض و طیطوان همه احیا شدند و کار مردم رونق گرفت. این مسئله تا میزانی به علت ورود محاجران اندلسی بود که با خود هنر و صنعت را بدانجا آوردند و سپس با نواحی دیگر حوزهٔ مدیترانه تماس برقرار کردند. پس از مدتی، در نیمهٔ قرن شانزدهم م. که تلاش اسپانیایی‌ها، پرتغالی‌ها و عثمانی‌ها برای سلطه بر این کشور با شکست مواجه شد، حکومت سعدید توانست استقلال بیشتری کسب کند و حتی به سوی نواحی جنوبی نیز پیشرفت نماید. سلاطین موفق شدند از پایگاههای مستحکم خود در مراکش، بر تجارت طلا و برده در افریقای غربی نظارت کنند. در پایان قرن شانزدهم م. حکومت سعدید موفق شد برای مدت کوتاهی شهرهای کنارهٔ شاهراه بازرگانی صحرای بزرگ افریقا را تصرف کند و تا ناحیهٔ تیمبوکتو پیشروی نماید.

با تمام این احوال دولت شریف‌ها همیشه ضعیف‌تر از سلطانهای عثمانی بود. ثروت و قدرت شهری محدودتر بود. مهمترین مرکز شهرنشین آن فض، با سنت غنی فرهنگی اما با وسعتی نصف وسعت حلب، دمشق یا تونس، و بمراتب کوچکتر از استانبول و قاهره بود. شهرهای ساحلی اقیانوس اطلس مرکز بازرگانی خارجی، همچنین پایگاههایی برای کشتی‌ربایی [ضبط کشتیهای بازرگانی دشمن] به شمار می‌آمدند، فرماندهان بنادر دوقلوی رباط و ساله[1] تا مدتها رقیب فرماندهان الجزایری محسوب می‌شدند. نه درآمد بازرگانی شهرها، نه تولیدات کشاورزی روستاها، هیچ‌یک برای سلطان کافی نبود تا دستگاه دیوانسالاری یا ارتش بزرگ و باثباتی را بنیان نهد. گذشته از نواحی محدود مرکزی حکومت، سلطان قدرت خود را در نواحی دورتر، از راه لشکرکشیهای نامنظم، تمهیدات سیاسی و بالاخره اعتبار خاندان خود که مأخوذ از پیامبر بود[سیّد]، اعمال می‌کرد. سلطان و مخزن [= دستگاه حکومتی] وی پیش از آنکه شبیه امپراتوری عثمانی یا یک کشور اروپایی آن زمان باشد، بیشتر شبیه یک حکومت پادشاهی متزلزل قرون‌وسطایی بود. حکومت وی تشکیل شده بود از یک سلطان، دربار و وزیرانش، چند منشی و خزانه‌دار و بالاخره گارد اختصاصی او. با این سازمان و دستگاه بر نواحی اطراف خود حکومت می‌کرد، به اندازه‌ای که هزینهٔ سپاهیانش را تأمین کند مالیات جمع می‌کرد و بعد هم از

1. Sale.

راه مانورهای سیاسی می‌کوشید تا نفوذ خود را هرچه بیشتر گسترش دهد. حتی در شهرها نیز قدرت سلطان ناپایدار بود. وی مجبور بود برای بقای حکومت خود فض، مکناس[1] و سایر شهرها را مطیع و منقاد کند. علمای این شهرها او را به رسمیت می‌شناختند، وی نیز نیازمند عوارض بازرگانی و صنعتی شهرها بود. او برای ادارهٔ شهرها مقاماتی را تعیین می‌کرد اما روی هم رفته وجود سلطان در شهرها احساس نمی‌شد. مردم شهرها میل نداشتند حضور قوای سلطان در شهر بکلی نامحسوس باشد. آنها برای محافظت شاهراههای بازرگانی و دفاع از ایشان در مقابل حملات اروپاییان در سواحل به این نیروها نیازمند بودند، ولی آنها می‌خواستند رابطهٔ سلطان و مردم طبق شرایط و خواستهٔ آنان باشد: مالیات نپردازند، قبایل اطراف باعث وحشت ایشان نشوند، به انتخاب خود، فرماندار و قاضی داشته باشند، یا لااقل این مقامها مورد قبول آنان باشند. گاه خود مردم شهرها نیروهایی بسیج می‌کردند و به این خواسته‌ها جامهٔ عمل می‌پوشاندند.

با چنین محدودیتهایی در ثروت و قدرت، شریفهای سعدید قادر نبودند یک حکومت پایدار و نیرومند شبیه حکومت عثمانی‌ها یا صفوی‌ها به وجود آورند. پس از مدتی، حدود یک قرن، رخنه و شکافی در این خاندان پدید آمد، بار دیگر نیروهای محلی گرداگرد رهبران جمع شدند که ادعای اعتبار و داشتن صلاحیت دینی می‌کردند. پس از دوره‌ای درگیری که طی آن عثمانی‌ها در الجزایر و تجار اروپایی‌ها در بنادر ساحلی مداخله می‌کردند، خاندان شریف دیگری به نام فلالی‌ها[2] یا علوی‌ها از واحه تفیلالت[3] سر بلند کرد. این خاندان موفق شد با کمک قبایل عرب و با استفاده از شمّ سیاسی خویش، سراسر کشور را یکپارچه و متحد کند؛ ابتدا نواحی شرقی را تحت عنوان مقابله با نفوذ عثمانی‌ها به تصرف خود درآورد، سپس به فض و نواحی شمالی روی آورد، و بعد در سال ۱۶۷۰ م. مرکز و جنوب کشور را تسخیر کردند. (این خاندان حکومت خود را بر سرزمین مراکش تا امروز هم ادامه داده است).

در دوران مولای اسماعیل (۱۶۷۲ ـ ۱۷۲۷ م.)، یکی از فرمانروایان اولیهٔ خاندان، حکومت شکلی به خود گرفت که تقریباً تا اوایل قرن بیستم م. حفظ شد: خاندانی سلطنتی تشکیل‌شده از بردگان سیاهپوست یا غیره، از نواحی جنوبی، تعدادی وزیر که از میان افراد خانواده‌های معتبر

1. maknas.
2. Filalis.
3. Tafilalt.

شهر فض یا از قبایل جیش برگزیده شده بودند، ارتشی از اروپاییان مسلمان‌شده، سیاهانی از تبار بردگان و افراد قبایل عربی (جیش). دو خطر همواره سلطان را تهدید می‌کرد: اول، حملهٔ اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها، دوم، توسعه‌طلبی عثمانی‌ها از ناحیهٔ الجزایر. اما سلطان با کمک ارتش خود و اعتبار دینی‌اش، و با مقاومتی که در برابر خطرات اشاره‌شده نشان می‌داد، موفق شد قدرتی به وجود آورد که توازنی بین حکومت و مردم به سود خود برقرار سازد و بر قسمت اعظم نواحی غیرشهری استیلای سیاسی یابد.

تسلط مجدد مسیحیان بر اندلس تمدن مراکش را ضعیف کرد. بیرون راندن نهایی مسلمانان از اسپانیا در قرن هفدهم م.، بیشتر ساکنان اندلس را به شهرهای مراکش کشاند، اما این افراد دیگر با خود فرهنگی نداشتند که ناحیهٔ مغرب را غنی سازد. تماس با قسمتهای شرقی جهان اسلام نیز به واسطهٔ راه دراز و موانع کوهستانی، محدود بود. گروهی از مردم مراکش برای تجارت یا زیارت به سوی شرق شتافتند. اینان در واحهٔ تفیلالت گرد هم می‌آمدند، سپس به سوی سواحل شمالی افریقا حرکت می‌کردند و از آنجا، از راه خشکی یا دریا به مصر می‌رفتند و به کاروان حجاج در قاهره می‌پیوستند. شاید برخی از بازرگانان در مصر باقی ماندند و عده‌ای دانش‌پژوه نیز در مسجدها و مدارس قاهره، مدینه و اورشلیم به تحصیل علم پرداختند. تعداد اندکی از آنان در همان نواحی استاد شدند و تشکیل خانواده‌های اهل علم را دادند، مانند خانواده علمی در بیت‌المقدس که گفته می‌شد از تبار یک مرشد صوفی از جَبَل عَلَم در نواحی شمالی مراکش هستند. تعداد اندکی هم از دانشمندان شرق جهان اسلام به غرب رفتند و در آنجا ماندند.

فرهنگ مراکش در این زمان محدود و مشخص بود. شاعران و نویسندگان اندک بودند و فاقد فضل و رتبه، اما سنت تاریخ‌نگاری و زندگینامه‌نویسی کماکان ادامه داشت. در قرن هجدهم م. مورخی به نام الزّیانی (۱۷۳۴ ـ تا حدود ۱۸۳۳ م.) که مقامات برجستهٔ دولتی داشت و سفرهای فراوانی کرده بود تاریخی عمومی به نگارش درآورد که نخستین تاریخی بود که به‌وسیلهٔ یک مراکشی نوشته می‌شد. این کتاب دربارهٔ تاریخ اروپا اطلاعاتی به خواننده می‌داد ولی قسمت اعظم آن به تاریخ عثمانی‌ها مربوط بود.

مهمترین رشتهٔ مورد مطالعه در مدارس، فقه مالکی و فروع آن بود. این فقه را در مسجد بزرگ قرویین[1] شهر فض و مدارس وابسته به آن، در مراکش و نقاط دیگر آموزش می‌دادند. کتابی

1. al - qarawiyyn.

به نام مختَصَر تألیف خلیل که زُبدهٔ احکام فقه مالکی را دربرداشت بیشتر مورد توجه بود. در این شهرها نیز مانند سایر شهرهای جهان اسلام، خانواده‌های بزرگ دانشمندی وجود داشتند که نسل‌به‌نسل سنت آموختن علم و اخلاق را حفظ می‌کردند. یکی از آنها خانوادهٔ فضی بود که تبار اندلسی داشت ولی از قرن شانزدهم م. مقیم فض شده بود.

دامنهٔ نفوذ فقهای شهرها تقریباً به روستاها هم کشیده می‌شد، جایی که علما، کار دفترداران اسناد رسمی را انجام می‌دادند و به پیمانها و موافقت‌نامه‌ها جنبهٔ رسمی می‌بخشیدند. اما بزرگترین و مهمترین منبع تغذیهٔ فکری و علمی به وسیلهٔ معلمان و مرشدان روحانی وابسته به انجمنهای اخوت تصوف تأمین می‌گردید. انجمن اخوت مسلک شاذلیه در این میان از همه معتبرتر بود. مسلک مزبور توسط مرشدی به نام شاذلی (وفات:. ۱۲۵۸ م.) بنیان یافته بود. وی متولد مراکش و مقیم مصر بود این مسلک سراسر مصر را فراگرفت و سپس به وسیله جزولی (وفات: حدود ۱۴۶۵ م.) در قرن پانزدهم م. به مراکش بازگردانده شد. یکی از افراد خانواده‌ای فضی، این مسلک را به شهر فض آورد. در تمام سطوح اجتماعی، نفوذ تعالیم شاذلیه و سایر انجمنهای اخوت، احساس می‌گردید. طبقهٔ دانشمندان بر این باور بودند که تعالیم مفاهیم باطنی قرآن و بیان منازل و مراحل طریق شناخت خداوند از جمله تعالیم این مسلک بود. مرشدان و قدیسان، خواه وابسته به انجمنهای اخوت و خواه غیر آن، امید داشتند که دست به دامان پروردگار شده، نقش میانجی را بر عهده گیرند تا مردان و زنان در امتحان موجود در زندگی این جهانی پیروز شوند. در این سرزمین نیز، مانند نقاط دیگر مزار قدیسان و اولیاءالله مرکز زیارت مردمان بود، مشهورترین آنها مزار مولای ادریس بنیانگذار شهر فض بود، مزار وی و فرزندش که او نیز ادریس نامیده می‌شد در حرمی به نام خودش در شهر فض واقع گردیده بود.

در این سرزمین نیز همچون نواحی دیگر، مردان دانشمند و پرهیزگار می‌کوشیدند تا یک اجتماع سالم و متعادل اسلامی که از خرافات و افراط در بلندپروازیهای نفسانی به دور باشد ایجاد کنند. یک دانشمند فرانسوی پیرامون زندگی و افکار یکی از این افراد دانشمند و پرهیزگار به نام الحسن الیوصی (۱۶۳۱ ـ ۱۶۹۱ م.) بیان می‌کند: «وی مردی بود از نواحی جنوبی که وارد محیط علم و دانش شد و در شهر فض و سایر نقاط مراکش به تدریس پرداخت. نوشته‌های وی فراوان بودند، یکی از آنها کتابی است به نام مُحاضرات (گفت‌وگوها) که شامل یک سلسله مکالمه است. در خلال این مکالمات وی کوشیده است تا حد وسط و حالت متعادل رفتار و کردار

دانشمندان و پرهیزکاران را (علما) در برابر گمراهیها بیان دارد. یک دانشمند و عالم همواره در برابر میل به کسب قدرت وسوسه می‌شود و امکان دارد این مسئله به تباهی و گمراهی وی منجر شود. در مقالهٔ مشهوری که وی نظر خود علما را پیرامون نقششان در اجتماع تشریح کرد، سلطان اسماعیل را از ظلم و ستمی که به نام او به وسیلهٔ زیردستانش اعمال می‌شد بر حذر داشت. وی اعلام داشت که زمین متعلق به خداوند است و تمام مردم بندگان او هستند، اگر فرمانروا با مردم به عدل و داد رفتار کند وی به منزلهٔ نایب خداوند روی زمین، و در حقیقت سایهٔ خداوند است بر سر بندگانش. فرمانروا سه وظیفه بر عهده دارد: اخذ مالیات به عدل و انصاف، توسل به جهاد برای دفاع از کشور و بالاخره ممانعت از ظلم و جور قوی بر ضعیف. اکنون این سه وظیفه در کشور فرمانروا مورد غفلت واقع شده است؛ محصلان مالیاتی به ظلم و ستم متوسل می‌شوند، به دفاع کشور توجهی نمی‌شود، و مقامات دولتی بر مردم ستم روا می‌دارند». نویسنده توضیح آشنای دیگری هم می‌دهد: «زمانی‌که دوران نبوت سپری می‌شود، طبقهٔ علما هستند که باید حافظ حقیقت و شریعت باشند، سلطان باید شیوه‌ای پیش گیرد که خلفای اولیه پیش گرفتند و اندرز محافظان قابل اعتماد احکام مقدس را بپذیرد.»(۱)

طریق دیگر انحراف از حد وسط و اعتدال فساد روحانی و معنوی است که امکان دارد توسط صوفی غیرواقعی و مرشدی نابخرد به مردم معمولی در روستاها ارائه شود:

> در زمانهای گذشته، سخنان مرشدان طریقت قادری و شاذلی یا سایر صوفیان و رهبران معنوی درگوش مردم عالی و عادی رعدآسا طنین می‌افکند و بر قلبشان می‌نشست. چنین سخنانی جمع مردم را اسیر خود می‌ساخت و آنان را به تقلید از این بزرگان وا می‌داشت. اما شما از آدمی نادان و بی‌خبر که مهار تخیلات خود را یکباره رها می‌کند درحالی‌که فقط به معانی ظاهری آیات مقدس توجه دارد و از حقیقت احکام مقدس هیچ نمی‌داند؛ کسی که استعداد کسب مقام عالی معنوی را ندارد، مشاهده می‌کنید که با حرارت فراوان دربارهٔ علوم عقلی و علوم وحیانی سخن می‌گوید. نظیر چنین افرادی بیش از همه‌جا در میان فرزندان قدیسان و مرشدان هستند. اینان می‌خواهند در سایهٔ مقام پدرانشان خویشتن را بالا ببرند، اینان می‌خواهند مردم صرفاً به بطالت و بیهودگی این جهان، و نه به

نمی‌دهند که مردم برای رضای خداوند به دیگران محبت بورزند و دنبال کسی جز خودشان بروند... اینان به مردم وعدهٔ بهشت می‌دهند؛ حال اعمالشان هرچه می‌خواهد باشد. اینها می‌گویند روز رستاخیز ما شفاعت می‌کنیم که شما را به بهشت ببرند... مردم نادان به همین سخنان دل خوش می‌کنند و در نتیجه پسر بعد از پدر در خدمت آنها باقی می‌مانند.(۲)

پی‌نوشتها

۱. الناصری، احمد. کتابُ الاستغثا. کازابلانکا. ۱۹۵۶. ص ۸۲ ـ ۸۶.

۲. همان. ص ۱۶۳ ـ ۱۶۴.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل پانزدهم

تغییر در توازن قدرت در قرن هجدهم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قدرتهای مرکزی و محلی

اعراب در قرن هفتم م. دنیای جدیدی بنیان نهادند که مردمان دیگر به درون آن کشانده شدند. در قرون نوزدهم و بیستم م. خود اعراب به دنیای جدیدی کشیده شدند که در اروپای غربی ایجاد شده بود، البته این بیانی است ساده از فرآیندی بسیار پیچیده لذا تبیین علل آن نیز می‌تواند بسیار ساده باشد.

تبیین شایع در این زمینه چنین می‌تواند باشد: در قرن هجدهم م. امپراتوری کهن جهان اسلام و اجتماعات تحت سلطهٔ آنان رو به زوال بود، درحالی‌که قدرت اروپا راه رشد می‌پیمود؛ همین امر باعث بسط و گسترش اندیشه‌ها، قدرت، و صدور کالا می‌گردید که در نتیجه موجب تحمیل سلطهٔ اروپاییان بر مسلمین شد، و سپس قدرت و تحرک اجتماعات عرب به شکل تازه‌ای احیا گردید.

اما باید در نظر داشت که به کار بردن واژهٔ زوال آن‌قدرها نمی‌تواند بجا باشد. برخی از نویسندگان عثمانی این واژه را خود به کار برده‌اند. از اواخر قرن شانزدهم م. به بعد، آنها که اوضاع و احوال موجود امپراتوری را با گذشته مقایسه می‌کردند اغلب اظهار می‌داشتند که آنچه در

اطراف خود مشاهده می‌کنند با معیارهای عدالت گذشته تفاوت دارد، نهادها و معیارهای اخلاقی و اجتماعی که در گذشته زیربنای قدرت، امپراتوری عثمانی را تشکیل می‌دادند، اکنون راه زوال می‌پیمایند. برخی از این نویسندگان آثار ابن‌خلدون را مطالعه می‌کردند. در قرن هفدهم م.، تاریخ‌نویسی به نام نعیما[1]، از افکار و اندیشه‌های ابن‌خلدون تأثیر پذیرفت. در قرن هجدهم م. قسمتی از کتاب مقدمهٔ ابن‌خلدون به زبان ترکی ترجمه شد.

علاج کار در نظر این نویسندگان، بازگشت به نهادهای راستین واقعی یا خیالی عصر طلایی بود. در اوایل قرن هجدهم م.، ساری محمد پاشا[2](وفات: ۱۷۱۷ م.) که روزگاری خزانه‌دار یا دفتردار بود، در نوشته‌هایش اشاره کرد که آنچه مهم است، آن است که تفاوت قدیمی بین فرمانروا و فرمانبردار [رعایا] دوباره احیا شود و فرمانروایان باید به عدالت عمل کنند:

> از ورود رعایا به طبقهٔ نظامیان باید جداً جلوگیری شود. هنگامی‌که افراد معمولی که فرزندان یا نوادگان سپاهیان نیستند تبدیل به سپاهی شوند، شکّی نیست که آشفتگی بروز خواهد کرد... باید کاری کرد که مقامات حکومتی رعایای بیچاره را نه تحت ستم قرار دهند و نه با تکلیفهای جدید تحمیلی [سپاهی کردن آنها]، که علاوه بر پرداخت مالیات سالانهٔ آنهاست، آنها را برنجانند... باید با حذف ظلم و ستم، مردم ایالات و شهرهای کوچک را مورد حمایت قرار داد و برای رفاه و سعادت زندگی رعایا دقت فراوان مبذول داشت... با این‌همه اغماض بیش از اندازه هم نباید در مورد رعایا معمول گردد.(1)

شایسته‌تر است که به جای به کار بردن واژهٔ زوال بگوییم آنچه در این مرحله رخ داد در واقع تطبیق روشهای فرمانروایی و تعادل قدرت با موقعیتهای موجود درون امپراتوری عثمانی بود. در پایان قرن هجدهم م.، مدت ۵۰۰ سال بود که حکومت عثمانی موجودیت داشت، و مدت ۳۰۰ سال بود که بر بیشتر کشورهای عربی فرمانروایی می‌کرد؛ با چنان وضعی انتظار هم می‌رفت که شیوهٔ فرمانروایی این حکومت و حدود سلطهٔ آن بر نواحی مختلف دستخوش تغییراتی شود.

1. Naima. 2. Sari Mehmed Pasha.

در قرن هجدهم م. دو نوع تغییر و تحول خاص حائز اهمیت بود. در حکومت مرکزی استانبول، قدرت خاندان و خانوادهٔ سلطان اندک‌اندک به دست عده‌ای از مقامات برجستهٔ دستگاه وزیراعظم می‌افتاد و حکومت جمعی [اولیگارشی] تشکیل می‌شد. هرچند این مقامات برجسته برای کسب قدرت با یکدیگر رقابت می‌کردند، ولی آنها به دلایل متعددی با یکدیگر، و با مقامات بلندپایهٔ قضایی و دینی پیوند داشتند. آنها فرهنگ مشترکی داشتند که در آن عناصر عربی، ایرانی و ترکی یافت می‌شد. آنها همگی مشتاق بودند که قدرت و سعادت امپراتوری و جامعهٔ تحت حکومت آن را حفظ کنند. آنها بسان بردگان خاندان سلطنتی از اجتماع دوری نمی‌جستند؛ بلکه از طریق سلطهٔ دینی و نظارت بر جمع مالیات، در حیات اقتصادی جامعه سهیم بودند و در زمینه سرمایه‌گذاری برای تجارت و زمینهای کشاورزی، با بازرگانان مشارکت داشتند.

نیروی نظامی مجرب نیز به میان جامعه کشیده شدند؛ ینی‌چری‌ها بازرگان و پیشه ور شده بودند، و بازرگانان و پیشه‌وران عضویت گروه ینی‌چری‌ها را پذیرفته بودند. این فرآیند، به عنوان علت و معلول، با تغییرات مهم دیگری پیوستگی داشت: فرمانروایان محلی در مراکز ایالات سر برآورده بودند تا منابع مالیاتی کشور را تحت نظارت خود درآورده، وجوه حاصل را صرف هزینهٔ ارتشهای محلی خود کنند. این‌گونه فرمانروایان بجز نواحی نزدیکی که نظارت بر آنها از استانبول میسر بود در اکثر مراکز ایالتی فعالیت داشتند. گروههای گوناگونی از این فرمانروایان وجود داشتند. در برخی نقاط اینها عبارت بودند از خانوادهٔ فرمانروا، با ملازمان خاص خود. اعضای این خانواده‌ها موفق شده بودند از نسلی‌به‌نسل دیگر، از سوی دولت استانبول به رسمیت شناخته شوند. در نقاط دیگر اینها از مملوکهای خودساخته تشکیل می‌شدند. مردانی که در آغاز از نواحی بالکان یا قفقاز به عنوان بردهٔ جنگی به شهر آمده بودند و در خاندان فرمانروا یا فرمانده‌ای جنگی به صورت کارآموز یا سپاهی مشغول شده بودند و سپس به مقامات مهمی دست یافته، موفق شده بودند قدرت خود را به سایر اعضای گروه منتقل نمایند. چنین فرمانروایان محلی موفق شده بودند با بازرگانان، ملاکان، و علمای شهر اشتراک منافع ایجاد کنند. آنها نظم و آرامشی را که لازمهٔ رفاه شهر بود تأمین می‌کردند، و به نوبهٔ خود از این رفاه و آرامش سود می‌جستند.

وضع و موقعیت اکثر ایالات امپراتوری عثمانی در آناتولی و اروپا بر همین منوال بود، اما

ایالات نزدیک به استانبول و ایالات عربی چنین وضعی نداشت. دسترسی به حلب در شمال سوریه که در جوار شاهراه امپراتوری واقع شده، از ناحیهٔ استانبول آسان بود؛ این شهر تحت نظارت مستقیم حکومت مرکزی قرار داشت؛ ولی در بغداد و عکا واقع در سواحل فلسطین گروه ممالیک سمت فرماندار را به دست داشتند. در دمشق و موصل خانواده‌هایی که در گذشته تحت خدمت حکومت عثمانی بودند، نسل بعد از نسل سمت فرمانداری را به خود اختصاص داده بودند. در حجاز شریفهای مکه یعنی خانواده‌هایی که مدعی بودند از نسل پیامبر اسلام (ص) هستند، بر شهرهای مقدس فرمانروایی می‌کردند؛ ولی در شهر ساحلی جده فرمانروای عثمانی قدرت را در دست داشت. در یمن از قدرت عثمانی‌ها دیگر خبری نبود. قدرت و اختیار در این نواحی در دست خانواده‌هایی از امامها بود که از سوی ساکنان زیدی آنجا به رسمیت شناخته می‌شدند.

مصر موقعیتی پیچیده‌تر داشت. در این سرزمین هنوز هم فرماندار از استانبول اعزام می‌شد اما به محض آنکه قدرت او افزایش می‌یافت تعویض می‌شد؛ در عین حال اکثر سازمانهای مهم، همچنین ضبط و ربط مالیاتها در آغاز به دست گروهی از ممالیک و ارتشیان رقیب یکدیگر و بعدها فقط به دست یکی افتاد. در قانون سه ایالت عثمانی واقع در مغرب، رهبران ارتش محلی از راههای گوناگون قدرت را به چنگ آورده بودند. در طرابلس و تونس فرماندهان ارتش برای خود خاندانهایی ترتیب داده و به عنوان حاکم از سوی حکومت استانبول به رسمیت شناخته شده بودند ولی در عین حال عنوان محلی بیگ را حفظ کرده بودند. در الجزایر انتخاب فرمانروا (دی) به دست نظامیان بود اما اتفاق می‌افتاد که همین دی افسران عالی‌رتبه‌ای را به دلخواه خود تعیین کند و زمام امور را به دست آنها بسپارد. در این سه ایالت، مقامات برجسته، افسران ارتش، و بازرگانان در یک مورد با هم متحد بودند و اشتراک منافع داشتند؛ و این مورد چیزی نبود جز مسلح کردن و تجهیز کشتیهای مخصوص راهزنی [دزدان دریایی] برای ضبط و توقیف کشتیهای اروپایی که کشورشان با دولت عثمانی در حال جنگ بود. پس از ضبط و تصرف این کشتیها کالاهایشان به تاراج می‌رفت و فروخته می‌شد؛ ولی این جریان در اواخر قرن هجدهم م. عملاً متوقف گردید و راهزنی دریایی پایان یافت.

هرچند این تغییرات بزرگ و مهم بودند ولی در مورد آنها نباید راه مبالغه پیمود. سلطان عثمانی در استانبول هنوز هم قدرت نهایی را در دست داشت. نیرومندترین مقامات هم در موقع

خود از کار برکنار و حتی اعدام می‌شدند و اموالشان مصادره می‌شد؛ مقامات برجستهٔ دولتی هنوز هم عنوان «بردهٔ» سلطان را داشتند. با در نظر گرفتن چند استثنا، حتی نیرومندترین فرمانداران محلی هم ترجیح می‌دادند از اجزای سازمان امپراتوری عثمانی باشند؛ اینها در حقیقت عثمانی‌های محلی بودند نه سلاطین مستقل. حکومت عثمانی برای آنان حکومتی بیگانه نبود بلکه در بر گیرندهٔ جامعهٔ مسلمانان (یا لااقل قسمت مهمی از آن) به شمار می‌آمد. فرمانروایان محلی این اختیار را داشتند که با دولتهای بیگانه به میل و تشخیص خود رفتار کنند، ولی همواره قدرت خود را در راه بسط منافع عمدهٔ امپراتوری و دفاع از مرزهای آن به کار می‌بردند. گذشته از همهٔ اینها، حکومت مرکزی در بیشتر نقاط امپراتوری باز هم ته‌مانده‌ای از قدرت و اختیار در دست داشت. حکومت مرکزی این اختیار را داشت که دستگاه یک فرمانروای محلی را به رسمیت بشناسد یا اعتبار رسمی و قانونی را از وی سلب کند؛ حتی بیگ تونس و دی الجزایر همیشه می‌خواستند از موهبت رسمیت یافتن توسط سلطان بهره‌مند گردند. حکومت مرکزی می‌توانست بین ایالات گوناگون، یا اعضای یک خاندان یا گروهی از ممالیک، یا بین فرمانداران و مقامات برجسته رقابت و نزاع ایجاد کند. در مواردی که موقعیت ایجاب می‌کرد، سلطان عثمانی از شاهراههای امپراتوری یا راههای دریایی مدیترانهٔ شرقی استفاده کرده نیروهایی گسیل می‌داشت تا دوباره قدرت خود را ابراز و اثبات کند، چنین جریانی در دههٔ ۱۷۸۰ م. در مصر اتفاق افتاد. سازماندهی سفر زیارتی حج توسط فرماندار دمشق که طی آن هدایایی از استامبول برای ساکنان شهرهای مقدس حمل می‌شد، توسط نیروهای عثمانی حفاظت می‌گشت و راهی راکه پر بود از پادگانهای نظامی عثمانی می‌پیمود؛ این مراسم هنوز هم احیای سالانهٔ قدرتنمایی عثمانی در تمامی راههای مسیر استانبول به سوریه و عربستان غربی تا قلب جهان اسلام بود.

در امپراتوری تعادل جدیدی از قدرت به وجود آمده بود. اما این تعادل ناپایدار بود و هریک از جناحها می‌کوشیدند در موقع مناسب قدرت خود را افزایش دهند؛ با این‌همه این نظام تعادل توانسته بود اتحاد و اشتراک منافعی بین حکومت مرکزی، فرمانداران محلی و گروههای اجتماعی که صاحب عنوان و ثروت بودند، یعنی بازرگانان و علما ایجاد نماید.

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد این تعادل جدید قدرت در بعضی از نواحی باعث افزایش تولیدات کشاورزی، رفاه شهرنشینان و قدرت حکومت مرکزی شده بود. به نظر می‌رسد

که این جریان بیشتر در ایالات اروپایی امپراتوری رخ داد؛ رشد جمعیت در اروپای مرکزی باعث افزایش نیاز به مواد خوراکی و مواد خام گردیده و این ایالات واقع در بالکان بود که چنین نیازی را مرتفع می‌ساخت. در تونس و الجزیره غلات و پوست برای صدور به بنادر مارسی و لیورنو تولید می‌شد؛ در فلسطین شمالی و آناتولی غربی تولیدات پنبه افزایش یافت تا تقاضای فرانسه را در این زمینه مرتفع نماید. اما با تمام این احوال در اکثر استانها سیطرهٔ حکومت مرکزی و متحدان شهرنشین از شهرها فراتر نمی‌رفت و در ناحیهٔ مغرب قدرت عثمانی‌ها محدود بود و به درون ناحیه یعنی فلاتهای مرتفع نفوذ نمی‌کرد. در ناحیهٔ هلال حاصلخیز برخی از قبایل چادرنشین شترچران از قسمت عربستان مرکزی به سوی شمال کوچ کرده بودند؛ مراتع مخصوص گله‌داری به بهای از میان رفتن زمینهای کشاورزی توسعه یافتند، و به همین ترتیب سررشتهٔ کارهای کشاورزانی که باقی مانده بودند از کف مقامات شهری به دست رهبران قبیله‌ای افتاد.

در سرزمینهای ماورای مرزهای امپراتوری نیز وقایعی به همین شکل رخ داد. یک خانوادهٔ جدید حکمران در عمان که در آغاز مدعی امامت عبادی‌ها بود حکومت خود را در سراسر سواحل مسقط مستقر ساخت، و اتحادی میان فرمانروایان و بازرگانان، تجارت عمان را در سراسر سواحل اقیانوس هند گسترش داد. در سایر بنادر خلیج فارس مانند کویت و بحرین و چند ناحیهٔ کوچکتر دیگر، خانوادهٔ حکمرانان با جامعهٔ بازرگانان پیوندی صمیمی ایجاد کردند. از سرزمین سودان گرفته تا جنوب نواحی مصر، دو سلطان‌نشین کهن و دیرپا وجود داشت: یکی از آنها فونج [1] بود که در سرزمینهای حاصلخیز بین نیل آبی و نیل سفید واقع شده بود که در آنجا شاهراههای بازرگانی مصر به حبشه، راههای افریقایی غربی به دریای سرخ را در همین ناحیه قطع می‌کردند. سلطان‌نشین دیگر دارفور، در غرب رود نیل واقع شده بود و راه بازرگانی افریقای غربی به مصر از کنارش می‌گذشت.

در مراکش، دورترین ناحیهٔ مغرب علوی‌ها از اواسط قرن هفدهم م. فرمانروایی می‌کردند، ولی این فرمانروایی فاقد ارتش منظم و نظام دیوانسالار بود؛ چیزی که حتی فرمانروایان محلی عثمانی نیز از آن بهره‌مند بودند. سلسلهٔ علویان مانند اسلاف خود هرگز نمی‌توانستند شهر فض را با جامعهٔ بازرگانانش به طور کامل در دست خود بگیرند. علمای این شهر گرداگرد مسجد

1. Funj.

قرویین[1] جمع شده بودند؛ عده‌ای مرشد و قدیس نیز از مزار نیاکان خود محافظت می‌کردند. در خارج از شهر حداکثر فعالیت علویان به ادارهٔ روستاها از راه توسل به شیوه‌های سیاسی و حیثیت و اعتبار خویش، محدود می‌شد. از آنجا که نظام حکومت علویان بر پایهٔ محکمی استوار نبود قدرت آنها نوسان داشت و کم و زیاد می‌شد؛ در آغاز قرن هجدهم م. قدرت آنها چشمگیر بود، اما پس از آن به زوال گرایید؛ بعداً در نیمهٔ دوم این قرن دوباره قدرت آنها افزایش یافت.

فرهنگ و جامعهٔ عرب ـ عثمانی

به نظر می‌رسد که نفوذ فرهنگ و قدرت عثمانیان بر ایالات عربی در قرن هجدهم م. عمیق‌تر شد. خانواده‌های محلی عثمانی در شهرها ریشه دواندند. از یک‌سو فرماندهان ارتش و مقامات برجستهٔ کشوری در مراکز این ایالات مستقر شدند و خاندانهایی تشکیل دادند که از نسلی به‌نسل دیگر مقامات و سمتهای حکومت عثمانی را به خود اختصاص دادند. در چنین جریانی خاندانهای فرمانروا و گروههای ممالیک در رأس امور بودند؛ زیردستان آنها نیز در سطوح مختلف مقامات دیگری را در دست داشتند. گروهی از آنها مقامات اداری محلی را به خود اختصاص می‌دادند، عده‌ای دیگر از اخذ مالیات و امور دیگر به ثروت‌اندوزی می‌پرداختند، بعضی دیگر هم فرزندان خود را به مدارس مذهبی محلی می‌فرستادند و در آینده آنها را به خدمت دولت در می‌آوردند. از سوی دیگر، اعضای خانواده‌های محلی که از سنت و آموزشهای دینی بی‌بهره نبودند بیش از پیش به مقامات دینی و قضایی چنگ می‌انداختند تا از خوان گستردهٔ موقوفات بهره‌مند شوند، موقوفاتی که توسط سلطان عثمانی بنیانگذاری شده بود. بسیاری از این افراد پس از دستیابی به اوقاف از هدف اصلی منحرف شده، منافع حاصله را در راه امور خصوصی خود به مصرف می‌رساندند. چنین تخمین زده‌اند که در اوایل قرن هجدهم م. در شهر دمشق تعداد هفتاد و پنج منصب دینی قضایی در نظام حکومتی وجود داشته است، اما در اواسط این قرن تعداد این مقامات به سیصد رسیده بود. علت این مسئله آن بود که بسیاری از افراد این خانواده‌ها که در آغاز پیرو مذهب شافعی یا مالکی بودند تغییر فرقه داده و به مذهب حنفی که رسماً مورد شناسایی سلاطین عثمانی بود، گرویدند. (اما باید در نظر داشت که این جریان در

1. Qarawiyyin.

سرزمین مغرب روی نداد. در این سرزمین بجز افرادی که ترک‌تبار بودند قسمت اعظم مردم، پیرو فرقهٔ مالکی باقی ماندند.)

بدین‌ترتیب در اواخر قرن هجدهم م. در بسیاری از شهرهای عربی خانواده‌های پرقدرتی به نام نجبای محلی وجود داشتند که بعضی ترک‌تبار بودند و بعضی دیگر عرب‌تبار. خانه‌ها و کاخهای باشکوهی که در الجزایر، دمشق، تونس و سایر جاها ساخته شده بود خود معرف قدرت و ریشهٔ عمیق این خانواده‌ها به شمار می‌آمد. یکی از زیباترین این کاخها، کاخ عظم در دمشق بود: تعداد فراوانی اتاق و ساختمانهای مسکونی گرداگرد دو حیاط بزرگ ساخته شده بود؛ یکی از آنها به مردهای خانواده و مهمانان آنها اختصاص داشت، و دیگری مخصوص بانوان و زندگی خانوادگی بود. در مقیاسی کوچکتر، در عین حال با همان جلال و شکوه، خانه‌هایی در منطقه جدیده[1] ساخته شده بود. این منطقه ناحیه‌ای مسیحی‌نشین در حلب بود. خانواده‌هایی که در این منازل می‌زیستند از راه تجارت با کشورهای اروپایی به ثروت و مکنت رسیده بودند. در کوهستانهای لبنان جنوبی کاخ بشیر دوم، امیر لبنان خودنمایی می‌کرد که توسط هنرمندان دمشق ساخته شده بود: کاخ زیبایی که در فاصلهٔ دور از شهر برپا شده بود. این‌گونه کاخها و خانه‌ها معمولاً توسط معماران و هنرمندان محلی ساخته می‌شد و سبک ساختمانی آن نمایانگر سنتهای محلی بود، ولی در ساختمان آنها نیز مانند ساختمان مسجدها، نفوذ سبک تزیینی عثمانی، مخصوصاً در کاربرد کاشیهای گوناگون مشهود بود؛ تقلیدی از سبکهای اروپایی نیز در تزیینات کاخ وجود داشت: در رنگ‌آمیزی دیوارها یا به کار بردن شیشه‌های رنگین بوهمی[2]، یا مواد و مصالح تزیینی دیگری که در اروپا برای بازارهای خاورمیانه ساخته می‌شد. یک جهانگرد فرانسوی در اوایل همین قرن در تونس متوجه شد که در کاخ قدیمی بیگ‌ها، به نام کاخ باردو اثاث و اسبابی وجود دارد که به سبک ایتالیایی ساخته شده بودند.

قدرت اجتماعی و بقای خانواده‌های نجبای یادشده پیوستگی نزدیکی با مدارس محلی داشت. مطالعهٔ تاریخ شهر قاهره آشکار می‌سازد که قسمت عمده‌ای از افراد مذکر شاید نیمی از کل مردم با سواد بوده‌اند؛ ولی تعداد زنان با سواد اندک بوده است. این مسئله نشان می‌دهد که تعداد دبستانها یا «کُتّاب»[3] در آن زمان فراوان بوده است. یکی از تاریخ‌نویسان معاصر

1. Judayda.
2. Bohemian.
3. Kuttab.

خاطرنشان می‌سازد که در آن زمان برای تحصیلات بالاتر از ابتدایی تعداد بیست مدرسه و بیست مسجد در شهر قاهره وجود داشته است. مدرسهٔ عالی مسجد الازهر نیز در آن زمان به بهای از بین رفتن چند مسجد و مدرسهٔ کم اهمیت، توسعه یافت و شکوفا شد. دانشجویانی از سوریه، تونس، مراکش و نواحی نیل علیا جذب این دانشگاه می‌شدند. به همین ترتیب در این قرن دانشگاه مسجد زیتونیه در تونس نیز توسعه یافت؛ کتابخانهٔ آن بزرگتر شد و وجوه عمده‌ای از جزیه یعنی مالیات گرفته‌شده از غیرمسلمانان را به گسترش آن اختصاص دادند.

در این مدارس عالی برنامه‌های تحصیلی قدیمی کماکان اجرا می‌شد. از مهمترین مواد برنامهٔ تحصیلی تفسیر قرآن مجید، حدیث و فقه بود. برای تدریس این مواد مجموعه‌ای از فتواها و رساله‌های رسمی مورد استفاده واقع می‌شد؛ مسائل مربوط به زبان، در واقع مقدمه‌ای بود برای پژوهش در مواد یادشده. در مراحل بعدی تحصیلی، خلاصه‌ای از آموزه‌های بنیادی دینی تدریس می‌شد؛ پس از آن آثار ابن‌عربی و سایر استادان تصوف به تفصیل مورد مطالعه قرار می‌گرفت. علوم استدلالی مانند ریاضیات و نجوم در اکثر موارد خارج از برنامهٔ رسمی تحصیلی تدریس و مطالعه می‌شد، اما چنین به نظر می‌رسد که نسبت به این علوم نیز توجه خاصی مبذول می‌شده است.

در چارچوب همین مقطع نسبتاً ثابت و یکنواخت این برنامهٔ آموزشی، زمینهٔ شکوفا شدن آثار ادبی برجسته نیز وجود داشته است. در تونس خانوادهٔ دانشمندی از تبار یک سرباز ترک که در قرن شانزدهم م. از طرف دولت عثمانی مأموریت یافت که به این ناحیه بیاید، پیدا شد. این خانواده نسل بعد از نسل چهار دانشمند پرورش داد که تمام آنها هم به نام محمد بایرام خوانده می‌شدند. این افراد به عنوان دانشمندانی برجسته و مفتی فرقهٔ حنفی شناخته شدند. در سوریه نیز خانواده‌ای که بنیانگذارش مراد نقشبندی از ناحیهٔ آسیای مرکزی بود دانشمندانی عرضه داشت که بیش از یک نسل سمت مفتی حنفی را به خود اختصاص داده بودند. یکی از آنها به نام محمد خلیل المُرادی (۱۷۶۰ ـ ۱۷۹۱ م.) با پیروی از سنت معمول سوری‌ها تذکره‌ای تدوین کرد که حاوی زندگینامهٔ مردان دانشمند و مشهور قرن دوازدهم اسلامی بود.

مرادی برای گردآوری این زندگینامه‌ها به دانشمندی ساکن مصر به نام مُرتضی زبیدی (۱۷۳۲ ـ ۱۷۹۱ م.) روی آورد. نامه‌ای که وی در آن زمان نوشته نشانگر وضع و حال شخصی است که بخوبی می‌داند در انتهای خط سنتی رو به زوال قرار گرفته است، سنتی که باید محافظت شود:

هنگامی‌که در استانبول بودم با یکی از بزرگمردان آن دیار ملاقاتی دست داد... صحبت از تاریخ به میان آمد و زوال آن در عصر ما و عدم توّجه مردمان دوران ما به این مسئله. هرچند دست زدن به این امر هنری سترگ است، ما بسی افسوس خوردیم.(۲)

زبیدی که از وی نام بردیم تبار هندی داشت و مدتی در ناحیهٔ زبید یمن رحل اقامت افکنده بود. ناحیهٔ زبید توقفگاهی در شاهراه جنوب و جنوب‌شرقی آسیا به شهرهای مقدس به شمار می‌آمد و در آن زمان مرکز مهمی برای فراگیری دانش بود. پس از چندی زبیدی از این ناحیه به قاهره می‌رود و در آنجاست که نفوذ و شهرتش زبانزد خاص و عام می‌گردد. اعتبار و شهرت وی به جهت نوشته‌هایش و به علت قدرت میانجیگری وی و حل و فصل مشکلات مردم بود. از میان آثار وی تألیفاتی در احادیث، شرحی بر احیاءُالعلوم الّدین غزالی و بالاخره یک قاموس [لغت‌نامه] بزرگ عربی را می‌توان نام برد.

در زمینهٔ فراهم آوردن زندگینامهٔ بزرگان، مرتضی زبیدی به نوبهٔ خود به دانشمند جوانی به نام عبدالرحمن جابرتی (۱۷۵۳ ـ ۱۸۲۵ م.) روی آورد. همین مسئله وی را بر آن داشت که دست به نگارش تاریخ بزند و سرانجام وی آخرین اثر بزرگ در زمینهٔ وقایع‌نگاری را به شیوهٔ سنتی تدوین کرد. این اثر بزرگ نه تنها وقایع سیاسی بلکه زندگینامهٔ دانشمندان و مشاهیر را نیز در بر دارد.

در جهان شیعی نیز سنت مطالعات عالی و برجسته ادامه یافت، ولی دانشمندان این جهان راههای متفاوتی برای خود برگزیدند. در میان دانشمندان شهرهای مقدس در بیشتر سالهای این قرن مکتب اخباری حاکم بود، اما در اواخر قرن مکتب اصولی بار دیگر احیا شد. احیای این مکتب بر اثر نفوذ و همت دو دانشمند برجسته محمد باقر بهبهانی (وفات: ۱۲۰۶ ق. / ۱۷۹۱ م.) و جعفر کاشف الغطاء (حدود ۱۷۴۱ ـ ۱۸۱۲ م.) صورت گرفت که هر دو مورد حمایت فرمانروایان ایران و عراق بودند؛ انعطافی که در مکتب اصولی وجود داشت برای فرمانروایان یادشده نوعی امتیاز به شمار می‌آمد، از این رو این مکتب اهمیت بیشتری یافت، ولی در نواحی گوناگون خلیج فارس فرقهٔ اخباریه کماکان برتری خود را حفظ کرد. در پایان این قرن فرقهٔ تازه‌ای مکتب اخباری و اصولی را به مبارزه طلبید و این فرقه‌ای نبود جز فرقه شیخیه که از سنت تصوف

سرچشمه می‌گرفت و معتقد به تفسیر روحانی کتابهای مقدس بود. اندیشه‌های این فرقه، مطرود شیعیان بود و هردو مکتب یادشده آن را محکوم کرده اظهار داشتند این اندیشه‌ها خارج از مرزهای شیعهٔ امامی است.

نشانه‌ای در دست نیست که آشکار سازد افکار سُنّیان یا شیعیان در این زمان تحت تأثیر اندیشه‌های نوین اروپایی قرار گرفته باشد. برخی از کشیشان سوری و لبنانی که معلوماتی در زمینهٔ زبانهای لاتین، ایتالیایی، یا فرانسه کسب کرده بودند چیزهایی از الهیات کاتولیک و دانش اروپایی آن زمان می‌دانستند. تعداد اندکی از آنان که در اروپا تحصیل کرده بودند به مقامات علمی دست یافتند و در اروپا به عنوان دانشمند مشهور شدند؛ مشهورترین آنها ژوزف اسمانی[1] (۱۶۸۷ ـ ۱۷۶۸ م.) بود. وی که پژوهشگری در متون و نسخ سریانی و عربی بود از مارونی‌های لبنان به شمار می‌آمد که بعدها کتابدار کتابخانهٔ واتیکان شد.

جهان اسلام

میان کسانی که به اسلام ایمان آورده بودند و در قلمرو سرزمینهای عرب‌زبان درون امپراتوری عثمانی یا خارج از مرزهای آن می‌زیستند، امر مشترکی وجود داشت که بسی عمیقتر از پیمان سیاسی یا منافع مشترک بود. در میان این افراد، و بین کسانی که به زبانهای ترکی، فارسی یا دیگر زبانهای جهان اسلام سخن می‌گفتند حس مشترکی وجود داشت که نشان می‌داد همهٔ آنها متعلق به دنیایی بادوام و پایدارند که توسط آخرین وحی خداوندی بر پیامبر اسلام)، حضرت محمد (ص)، بنیان یافته است و خود را در صورتهای مختلف اندیشه و رفتارهای اجتماعی به ظهور می‌رساند: قرآن، سنت نبوی، نظام احکام و رفتار شایسته اجتماعی، مرشدان صوفی که بر گرد مقابر اقطاب خود جمع شده بودند، مدارس، مسافرت دانشمندان در طلب علم، انتشار کتابهای گوناگون، روزه‌داری ماه رمضان که در زمانی معین و به شیوه‌ای ثابت در همه‌جا به وسیلهٔ مسلمین اجرا می‌شد، و بالاخره سفر زیارتی حج که هزاران مسلمان را از سراسر جهان در لحظهٔ معینی از سال به مکه می‌کشاند. یک بار دیگر انتظار می‌رود ساختاری که در اعصار طولانی دوام آورده تغییر کند؛ دارالاسلام در قرن هجدهم م. با آن چیزی که قبلاً بود تفاوت پیدا کرد. موجی از

1. Joseph Assemani.

تغییر از دورترین ناحیهٔ شرقی جهان اسلام ـ سرزمین شمالی هند ـ برخاست. در این ناحیه مغول‌ها بر مسلمانان و هندوها فرمانروایی می‌کردند. در اینجا تعدادی از اندیشمندان که مشهورترینشان شاه ولی‌الله دهلوی (۱۷۰۳ ـ ۱۷۶۲ م.) بود اظهار داشتند که فرمانروایان باید طبق احکام و قوانین اسلامی فرمانروایی کنند، و اسلام نیز باید به وسیلهٔ اساتیدی که در قرآن مجید و احادیث اجتهاد می‌کنند تصفیه شود. مذهبهای گوناگون باید در یک نظام اخلاقی و قانونی واحد خلاصه شوند؛ اندیشه‌ها و تعالیم صوفیان نیز نباید پا را از چارچوب خود فراتر نهند. اندیشه‌ها و اندیشمندان از هند به سوی غرب به حرکت در می‌آمدند و در مدارس بزرگ و شهرهای مقدس، به هنگام زیارت حج با اندیشه‌های دیگر در هم می‌آمیختند؛ از اختلاط این افکار و باورها نوعی صوفیگری پدیدار شد که بر رعایت اصول شریعت بسیار تکیه می‌کرد. سالک مسلمان هر قدر هم که به مراتب شهود حق نائل آمده باشد، لازم است که احکام شریعت را رعایت نماید. پیش از این جریان، طریقت نقشبندیه از هند و آسیای مرکزی به امپراتوری عثمانی رسیده بود و نفوذش گسترش می‌یافت. طریقت دیگری که در الجزایر و مراکش بنیان یافته بود تیجانیه نام داشت. بنیانگذار آن مرشدی بود که از مکه و قاهره به آنجا آمده، طریقت خود را در افریقای غربی شایع ساخته بود.

جنبش دیگری نیز به پا خاست که در آغاز اهمیت چندانی کسب نکرد ولی بعدها نفوذ و گسترش فراوان یافت. این جنبش در اوایل قرن هجدهم م. از عربستان مرکزی سربلند کرد و این زمانی بود که یک مصلح مذهبی به نام محمدبن عبدالوهاب (۱۷۰۳ ـ ۱۷۹۲ م.) در مواعظ و تعالیم خویش نیاز مسلمانان را به بازگشت به تعالیم اسلام آن گونه که پیروان ابن‌حنبل درک کرده بودند، توصیه و تأکید کرد. وی می‌گفت: «مسلمانان باید فرامین قرآن مجید و احادیث را دقیقاً آن گونه که از طرف علمای روحانی و با صلاحیت هر نسل تفسیر شده، اجرا کنند؛ در عین حال مسلمانان باید تمام اندیشه‌هایی راکه ممکن است به عنوان بدعتهای ناروا و نادرست تلقی شود طرد نمایند. از میان این بدعتهای ناروا و نادرست یکی هم حرمت به مرشدان و قدیسان فوت شده است که مردم آنها را شفاعت‌کنندگان بین خدا و خلق می‌دانند؛ بدعت ناروای دیگر همانا شیفتگی بیش از اندازه به مرشدان صوفی است». این مصلح با محمد بن سعود فرمانروای «ضریعه»[1]، یک شهر کوچک تجاری، متحد شد. این اتحاد به تشکیل دولتی انجامید که مدعی

1. Diriyya.

بود مطابق احکام شریعت رفتار می‌کند. این دولت به ارشاد طوایف گله‌دار و چادرنشین پرداخت. حکومت سعودی با این کار خود به منافع جامعهٔ سست و ضعیف شهرنشین واحه‌ها توجه فراوان مبذول داشت و رفاه آنان را بر وضع چادرنشینان روستایی مقدم شمرد؛ در عین حال ادعای حکومت عثمانی را به عنوان حافظ اسلام راستین طرد کرد. در نخستین سالهای قرن نوزدهم م. ارتش این حکومت جدید تقویت شد و توسعه یافت؛ سپس بقاع متبرکهٔ شیعیان را در جنوب‌غربی عراق مورد تاخت و تاز و غارت قرار داد، آنگاه شهرهای مقدس حجاز را نیز به تصرف خود درآورد.

تغییر روابط با اروپا

با آنکه اکثر مسلمانان چنین می‌پنداشتند که زندگی آنان پایدار و رو به رشد است، خودبسنده هستند و کسی را یارای مبارزه با آنان نیست، با این‌همه در ربع آخر قرن هجدهم م. دست‌کم تعدادی از مقامات آگاه و روشنفکر جامعهٔ عثمانی می‌دانستند که حکومت و کشورشان مورد تهدید نیروهایی است که در حال تغییراتی پیرامون جهان آنها هستند. حکومت عثمانی همیشه از دنیای اطراف خود باخبر بود: در شرق، امپراتوری شیعهٔ ایران قرار داشت و فراسوی آن امپراتوری مغول‌ها، در شمال و غرب هم کشورهای مسیحی واقع شده بودند. امپراتوری عثمانی از دیرباز با اروپای غربی و مرکزی تماس برقرار کرده بود. سواحل شرقی و جنوبی مدیترانه را تحت تسلط خود درآورده بود؛ مرزهای غربی آن نیز به حوزهٔ رود دانوب می‌رسید. روابط امپراتوری عثمانی با کشورهای اروپایی همیشه هم خصمانه نبود. البته برخورد خصمانه نیز رخ داده بود؛ نظیر زمانی که ناوگان عثمانی برای مدیترانه با دولت ونیز و اسپانیایی‌ها به جنگ پرداختند، و زمانی‌که ارتش عثمانی به دروازه‌های شهر وین رسید. چنین جنگهایی را اروپاییان جنگ صلیبی می‌خواندند و عثمانیان جهاد. اما جز اینها روابط دیگری هم بین عثمانی و اروپا وجود داشت. تجارت با شرق را اروپاییان بر عهده داشتند. در قرون اولیه حکومت عثمانی، بازرگانان ونیزی و جنوایی [مربوط به ناحیه جنوا] این کار را بر عهده داشتند و بعدها در قرن هجدهم م. بازرگانان انگلیسی و فرانسوی به این کار پرداختند. دولت عثمانی حتی پیمانهایی با شاهان اروپایی که در داشتن دشمن مشترک با سلطان عثمانی سهیم بودند، بست؛ مثلاً پیمان

عثمانی با فرانسه بر ضد خاندان هابسبورگ اتریش، یا دولت اسپانیا، در سال ۱۵۶۹ م. دولت عثمانی به فرانسه امتیاز کاپیتولاسیون واگذار کرد که در نتیجهٔ آن بازرگانان و افراد هیئتهای مذهبی فرانسوی از حقوق و امتیازات ویژه‌ای در خاک عثمانی برخوردار می‌شدند. این حقوق و امتیازات در حقیقت نمونه‌ای از امتیازاتی بود که در گذشته به بازرگانان ایتالیا واگذار شده بود و بعدها به تمام اروپاییان اعطا شد. کشورهای بزرگ اروپایی، سفارتخانه‌ها و کنسولگریهای دائمی در امپراتوری عثمانی داشتند، درحالی‌که عثمانی تا مدتهای مدید سفارت دائمی در پایتختهای اروپایی نداشت. (به همین ترتیب مراکش و انگلستان نیز در زمانی‌که دشمن مشترکی چون اسپانیا را پیش رو داشتند با یکدیگر روابط حسنه برقرار کرده بودند).

از نظر عثمانی‌ها روابط این دولت با کشورهای اروپایی تا اواسط قرن هجدهم م.، روابطی براساس تساوی قدرت بود. در اواخر قرن پانزدهم م.، ارتش مجرب و با انضباط سلطان عثمانی که به سلاح گرم نیز مجهز بود بخوبی می‌توانست با هر ارتش اروپایی مقابله کند. در قرن هفدهم م. عثمانی‌ها آخرین پیروزی بزرگ خود را با بیرون آوردن جزیرهٔ کرت از چنگ ونیز کسب کردند. در اوایل قرن هجدهم م. روابط عثمانی با کشورهای اروپایی در سطح سیاسی، و نه نظامی، از تساوی برخوردار بود؛ ارتش عثمانی برتری نظامی خود را از دست داده بود. ارتش عثمانی در این زمان از نظر سازمان، تاکتیک و به کارگیری اسلحه در پس ارتشهای دیگر واقع شده بود، اما نه به آن اندازه که نشود آن را ترمیم و تقویت نمود. روابط بازرگانی هنوز هم در چارچوب رعایت قوانین کاپیتولاسیون برقرار بود.

اما در ربع آخر قرن اوضاع با سرعت و به شیوهٔ اسفباری تغییر کرد. این زمانی بود که شکاف بین اروپای غربی و شمالی از نظر مهارتهای فنی و صنعتی با سایر قسمتهای جهان وسیعتر گردید. در خلال قرنها حکومت عثمانی، کشور از نظر فنی و صنعتی هیچ پیشرفتی نکرده بود. از سوی دیگر، سطح فهم و دانش عملی نیز به زوال گراییده بود. گذشته از تعداد اندکی یونانی و عدهٔ قلیلی که در ایتالیا تحصیل کرده بودند، سایر مردم اطلاعات و آشنایی ناچیزی دربارهٔ زبان مردم اروپای غربی و پیشرفتهای فنی و علمی آن دیار داشتند. مثلاً در پایان قرن هفدهم م. نظریه‌های نجومی دربارهٔ اکتشافات کوپرنیک برای نخستین بار آن هم به اختصار به زبان ترکی بیان شده بود، پیشرفتهای پزشکی اروپاییان نیز در قرن هجدهم م. بسیار تدریجی به گوش مردم عثمانی رسید.

در این دوران تعدادی از کشورهای اروپایی به قدرتهای تازه‌ای دست یافته بودند. با ایجاد روش قرنطینه، دیگر طاعون نمی‌توانست شهرهای اروپایی را ویران کند و آسیب رساند؛ ذرت به اروپا رسیده بود و با اختصاص یافتن زمینهای وسیعی به امر کشاورزی، دوران وحشت از قحطی سپری شده بود و امکان فراهم نمودن مواد غذایی برای جمعیت بیشتری فراهم شده بود. پیشرفت در صنعت کشتی‌سازی و هنر دریانوردی باعث شده بود که ملوانان و بازرگانان اروپایی به اقصا نقاط اقیانوسهای عالم سفر کنند و از این راه مستعمراتی به دست آورند و تجارت خود را رونق بخشند. بازرگانی و بهره‌برداری از معادن و کشتزارهای مستعمرات باعث شده بود که سرمایهٔ کشورهای اروپایی افزایش یابد و سطح آن بالا برود. همین سرمایه‌های اضافی در راه ایجاد کالا به شیوه‌های جدید و به میزان فراوان به کار می‌رفت.

رشد جمعیت و ثروت، حکومتهای اروپایی را قادر ساخت تا ارتشها و ناوگانهای بیشتر و مجهزتری فراهم کنند. بدین‌ترتیب برخی از کشورهای اروپای غربی مانند انگلستان، فرانسه، و بویژه هلند دست به کارهایی زدند که به طور متوالی منابع آنها را افزایش می‌داد، درحالی‌که کشورهای امپراتوری عثمانی، همسان سایر قسمتهای آسیا و افریقا هنوز هم مورد حمله و هجوم طاعون و گرسنگی بودند و در برخی نقاط جمعیت آنها کاهش می‌یافت. در امپراتوری عثمانی تولیدات نمی‌توانست سرمایهٔ لازم را برای ایجاد تغییرات اساسی در قدرت سازمان‌یافتهٔ حکومت فراهم آورد.

رشد قدرت نظامی اروپای غربی هنوز به‌طور مستقیم احساس نمی‌شد. قدرت اسپانیا در مدیترانهٔ غربی کاهش یافته بود. در سال ۱۷۹۲ م. دی الجزایر موفق شد ناحیهٔ اوران را که در دست اسپانیایی‌ها بود به تصرف خود درآورد. در مدیترانه شرقی قدرت ونیزی‌ها رو به زوال بود، و قدرت فرانسه و انگلستان هنوز احساس نمی‌شد. چنین به نظر می‌رسید که خطر از نواحی شمالی و شرقی فرا خواهد رسید. ارتش و حکومت روسیه که به سبک غربی بازسازی شده بود، اندک‌اندک به سوی جنوب پیش می‌آمد. در خلال سالهای ۱۷۶۸ ـ ۱۷۷۴م. روسیه به جنگ قاطعی با عثمانی دست زد. ناوگان روسیه به مدیترانهٔ شرقی آمد و ارتش روسیه، کریمه را به تصرف خود درآورد و چند سال بعد این ناحیه ضمیمهٔ امپراتوری روسیه شد. از این زمان به بعد دریای سیاه دیگر دریاچه‌ای متعلق به عثمانی‌ها نبود؛ بندر تازهٔ اودسا متعلق به روسیه تبدیل به یک مرکز بازرگانی شد.

در فراسوی خاور، در هندوستان، جریانی در حال تکوین بود که بـه همـان مـیزان اسـفبار می‌نمود. در اواخر قرن پانزدهم م. کشتیهای اروپایی دماغهٔ امیدنیک جنوب افریقا را دور زدند و خود را به نواحی هند رساندند. مراکز بازرگانی اروپایی اندک‌اندک در سواحل هندوستان، خلیج فارس و جزایر جنوب‌شرقی آسیا تأسیس شد، اما تا مدت یک قرن و شاید بیش از آن تجارت آنها محدود بود. راه دماغهٔ امیدنیک از جنوب افریقا هم دور بود و هم خطرناک. ادویه و سایر کالاهای آسیایی هنوز هم از راه خلیج فارس به دریای سرخ ارسال می‌شد و از آنجا روانهٔ شهرهای خاورمیانه می‌گشت تا در بازارهای محلی فروخته شود و به نواحی غربی و شمالی نیز ارسال گردد. اروپا نیازمند خرید ادویه بود ولی در ازای آن چیز چندانی نمی‌توانست بپردازد. کشتیها و بازرگانان اروپایی در اقیانوس هند سرگرم خرید و فروش کالا در بنادر آسیایی بودند. تـجارت ادویه در اوایل قرن هفدهم م. از راه دماغهٔ امیدنیک به دسـت هلندی‌ها افتاد، اما بازرگانان عثمانی این زیان و خسارت را تقریباً با تجارت تازهٔ قهوه که در یمن می‌رویید جبران کردند. قهوه از یمن به قاهره برده می‌شد و از آنجا راه کشورهای غربی را در پیش می‌گرفت. بعدها شرکتهای بازرگانی اروپایی از بنادر خود پا فراتر نهادند. آنان هم مالیات جمع می‌کردند و هم به فرمانروای واقعی آن نواحی [شرقی] تبدیل شدند. شرکت هلندی هند شرقی بـر سـرزمین انـدونزی سـلطه یـافت. شرکتهای انگلیسی نیز در سالهای ۱۷۶۰ م. زمام امور قسمت عمده‌ای از امپراتـوری مـغول‌ها یعنی ناحیهٔ بنگال را در دست گرفتند.

در سالهای آخر قرن هجدهم م. شیوهٔ بازرگانی اروپا با خاورمیانه و مغرب بوضوح تـغییر می‌کرد. برخی از بازرگانان و ملوانان عرب هنوز هم قادر بودند موقعیت خود را در اقیانوس هند و مخصوصاً سواحل عمان حفظ کنند. بازرگانان عمانی در سواحل شرقی افریقا قـدرت و نـفوذ داشتند. اما به طور کلی داد و ستد در میان نواحی مختلف جهان به دست بازرگانان و کشتی‌داران اروپایی افتاده بود. کشتیهای انگلیسی به ناحیهٔ مخا[1] در سواحل یمن می‌آمدند تا قهوه بخرند، ادویه آسیا نیز به وسیلهٔ بازرگانان اروپایی به خاورمیانه می‌رسید. در این زمان بود که نه تـنها بازرگانان، بلکه تولیدکنندگان نیز احساس کردند که مبارزه‌ای در پیش دارند، کالاهایی که در اروپا تولید می‌شد، و کالاهایی که تحت نظارت اروپاییان در مستعمرات آسیا و جهان نو [آمـریکا] تولید می‌گردید، با کالاهای خاورمیانه در بازارهای اروپایی و بازارهای خـاورمیانه بـه رقـابت

1. Mokha.

برخاستند. قهوهٔ ناحیهٔ مارتینیک[1] ارزانتر از قهوهٔ یمن بود و بازرگانان این قهوه در کار خود استادتر از بازرگانان قاهره بودند؛ در عین حال این بازرگانان انحصار بازارهای اروپایی را در دست داشتند. در اواخر قرن هجدهم م. قهوهٔ مخا بازار تجارت اروپا را عملاً از دست داد و حتی در قاهره و تونس و استانبول نیز با رقابت قهوه محصول جزایر آنتیل روبه‌رو شد. شکری که از جزایر آنتیل می‌آمد و در شهر مارسی تصفیه می‌شد تهدیدی بود برای صنایع قند و شکر مصر. منسوجات فرانسوی باکیفیت مرغوب، هم به وسیلهٔ دربارها خریداری می‌شد و هم توسط مردم عادی. به جای همهٔ اینها اروپا خریدار مواد خام شرق از جمله ابریشم لبنانی، پنبهٔ شمال فلسطین، غلات الجزایر و تونس، پوست مراکش بود.

به این ترتیب تجارت اروپا با کشورهای خاورمیانه و مغرب منحصر به این می‌شد که این کشورها مواد خام برای اروپا فراهم کنند و خودشان کالاهای ساخته‌شده از آنجا بخرند. با همهٔ اینها آثار این جریان محدود بود. برای اقتصاد کشورهای عربی، تجارت با اروپا اهمیت کمتری از تجارت با کشورهای واقع در نواحی شرقی یا آفریقایی داشت. اثر جریان اشاره‌شده، فقط در کاهش بازرگانی امپراتوری عثمانی در زمینهٔ آن نوع کالاهایی بود که اروپاییان تولید می‌کردند.

این امر نشانه‌ای از جابه‌جایی قدرت، هرچند در مقیاسی محدود، به شمار می‌رفت. کشتیهای انگلیسی که می‌توانستند به ناحیهٔ مخا بیایند قادر بودند جلوتر روند و وارد دریای سرخ شوند و ایمنی شهرهای مقدس را به خطر اندازند و از طرفی باعث از میان رفتن درآمد مصر شوند. افزایش و گسترش نیروهای انگلیسی در بنگال، یعنی قسمتی از امپراتوری مغول که جمعیت مسلمان فراوانی داشت، مسئله‌ای بود که لااقل به گوش طبقهٔ فرمانروای عثمانی رسیده بود. اشغال سرزمین کریمه که قسمت اعظم جمعیت آن مسلمان بودند و حکومتش رابطهٔ نزدیکی با عثمانیان داشت به دست روس‌ها، و بالاخره ورود ناوگان روسیه به مدیترانه، مسئله‌ای بود که طبقهٔ حاکمهٔ عثمانی از آن وحشت داشتند. در پایان قرن، دولت و ملت عثمانی آگاهی کاملی از خطر پیدا کرده بودند. مردم عادی چنین می‌پنداشتند که دورهٔ آخرالزمان نزدیک شده است و طبقهٔ حاکمه بر این باور بودند که حتماً باید کاری انجام شود. سفرای عثمانی که گه گاه به دربارهای اروپایی می‌رفتند، همچنین مسافرانی که از آن دیار می‌آمدند، اطلاعات و اخباری از تغییرات حادث‌شده در اروپای غربی به ارمغان می‌آوردند. اکنون دیگر برای بعضی از

1. Martinique.

مقامات برجستهٔ حکومت عثمانی آشکار شده بود که دفاع از امپراتوری نیازمند تقویت است. کوششهایی به عمل آمد تا ارتش و نیروی دریایی با سلاحها و شیوه‌های نوین تجهیز و تقویت شوند. در سالهای ۱۷۹۰ م. طبق برنامهٔ ابداعی سلطان سلیم سوم (۱۷۸۹ ـ ۱۸۰۷ م.) کوششهای پیگیرتری در این زمینه صورت گرفت تا ارتش نمونهٔ جدیدی سازمان دهند. اما این کوششها در پایان نتیجه‌ای نداد؛ زیرا ایجاد یک ارتش نوین و مخصوصاً اصلاحات مالی برای تأمین بودجهٔ آن، منافع بسیاری از قدرتمندان را تهدید می‌کرد.

پی‌نوشتها

۱. و.ل.رایت. حکومت عثمانی. (پرینستون. ۱۹۳۵. ص ۱۱۷ ـ ۱۱۸.

۲. الجَبرتی، عبدالرحمن. عجائب الآثار فی التَرجُمان و الاخبار. قاهره. ۱۹۶۵، ص ۲۱۴.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش چهارم

عصر امپراتوریهای اروپایی

(۱۹۳۹_۱۸۰۰)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قرن نوزدهم، عصری بود که اروپا بر جهان فرمانروایی می‌کرد. رشد و گسترش کارخانه‌های تولیدی با قدرت فراوان و تغییر در شیوه‌های ارتباطی، ظهور کشتی بخار، راه آهن و تلگراف باعث شد که بازرگانی اروپا توسعه یابد. این امور با افزایش قدرت نظامی کشورهای بزرگ اروپایی همراه بود. نخستین کشور عرب‌زبانی که به تصرف اروپاییان درآمد الجزایر بود که توسط فرانسه اشغال شد (۱۸۳۰ ـ ۱۸۴۷ م.). کشورها و جوامع مسلمان، دیگر نمی‌توانستند در یک حکومت ثابت و نظام خودبسندهٔ فرهنگ موروثی زیست کنند. اکنون نیاز بود تا آنان نیرویی فراهم کنند که با استفاده از آن در جهانی که به وسیلهٔ دیگران رهبری می‌شود، به بقای خود ادامه دهند. حکومت عثمانی روشهای جدیدی در سازماندهی ارتش و دستگاه دولتی و مقررات قانونی، با تقلید از روش اروپاییان، اتخاذ کرد، و به همین ترتیب دو ایالت خودمختار دیگر امپراتوری یعنی مصر و تونس نیز به چنین اقداماتی دست زدند.

در پایتختهای این حکومتهای اصلاح‌طلب، و همچنین در بنادری که در نتیجهٔ توسعهٔ رابطهٔ بازرگانی با اروپا رشد کرده بودند، منافع مشترک جدیدی ایجاد شده بود. این اشتراک منافع بین حکومتهای اصلاح‌طلب، بازرگانان خارجی و گروهی از زمین‌داران و بازرگانان بومی بود که در

کار تجارت با اروپا دست داشتند. اما این اشتراک منافع، تعادلی بود ناپایدار. پس از چندی سرزمینهای مصر و تونس تحت سلطهٔ اروپاییان درآمدند و به دنبال آنها مراکش و لیبی نیز به همین سرنوشت دچار شدند. امپراتوری عثمانی قسمت اعظم ایالات اروپایی خود را از دست داد و به سرزمینی تبدیل شد که می‌شد آن را یک کشور ترک ـ عرب نام داد.

درحالی‌که فرهنگ دینی و قضایی اسلام کماکان حفظ می‌شد، اندیشهٔ تازه‌ای پا گرفت. این اندیشه می‌کوشید تا علت برتری و قدرت اروپاییان را تشریح کند و نشان دهد که کشورهای مسلمان در عین وفاداری و پیروی از معتقدات خود می‌توانند روش اروپاییان را برای خود اتخاذ نمایند. اکثر کسانی که این اندیشهٔ نوین را اشاعه می‌دادند فارغ التحصیل مدارس حکومتهای اصلاح‌طلب، یا هیئتهای مذهبی خارجی بودند.

اینان اندیشه‌های خود را در رسانه‌های جدید که عبارت بودند از روزنامه و نشریات ادواری، بیان می‌کردند. تأکید آنان بر اصلاح قوانین اسلامی، ایجاد بنیان تازه‌ای برای امپراتوری عثمانی، برابری حقوق شهروندان، و ـ در پایان قرن نوزدهم م. ـ ملی‌گرایی بود. صرف‌نظر از چند مورد حرکتهای انقلابی و ناگهانی نادر، این اندیشهٔ نو، کمتر مردم روستاها و صحاری را تحت تأثیر قرار داد.

نخستین جنگ جهانی با محو کامل امپراتوری عثمانی پایان یافت. از زیر خرابه‌های امپراتوری کهن، یک دولت مستقل ترک سر برآورد؛ ولی ایالات عربی تحت سیطرهٔ فرانسه و انگلیس قرار گرفتند. اکنون بجز شبه‌جزیرهٔ عربستان تمام کشورهای عرب زبان به زیر سلطهٔ اروپاییان رفته بودند. سلطهٔ خارجی بر این نواحی تغییراتی در نظام حکومتی، همچنین پیشرفتهایی در امر آموزش و پرورش به وجود آورد، و در عین حال حس ملی‌گرایی [ناسیونالیستی] را نیز بیشتر در میان طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ اجتماع، تقویت کرد. در بعضی از کشورها، اروپاییان موافقت کردند که حکومتهای محلی تا حدودی اختیاراتی داشته باشند، ولی در برخی دیگر رابطهٔ اروپاییان حاکم با مردم محلی به صورت مخالفت و کشمکش باقی ماند. اقدامات و کمکهایی که دولت بریتانیا در زمینهٔ ایجاد یک میهن ملی یهودی در فلسطین به عمل آورد باعث بروز موقعیتی شد که احساسات ملی‌گرایی را در تمام کشورهای عرب‌زبان برانگیزد.

فصل شانزدهم

قدرت اروپا و حکومتهای اصلاح‌طلب

(۱۸۰۰ - ۱۸۶۰)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

توسعهٔ اروپا

نخستین کوششها برای ترمیم تجدید قوای حکومت امپراتوری زمانی فوریت و ضرورت آنی یافت که جنگ بین فرانسهٔ انقلابی و سپس فرانسهٔ ناپلئون، با سایر کشورهای اروپایی آغاز شد. این جنگها از سال ۱۷۹۲ ـ ۱۸۱۵ م.، اروپا و هر سرزمین دیگری راکه ناوگان و ارتشهای اروپایی بدان گام می‌نهادند، دچار تشنج و آشوب می‌کرد. ارتشهای فرانسه، روسیه و اتریش در زمانهای گوناگون قسمتهایی از ایالات اروپایی سلطان عثمانی را تصرف کردند. برای نخستین بار قدرت نیروی دریایی فرانسه و انگلستان در مدیترانهٔ شرقی به معرض نمایش گذاشته شد. در یک مورد ناوگان بریتانیایی کوشید از تنگه‌ای [بُسفُر]که به استانبول منتهی می‌شد عبور کند. قوای اعزامی فرانسه در سال ۱۷۹۸ م. به فرماندهی ناپلئون به عنوان حادثهٔ جنبی جنگ با انگلستان، سرزمین مصر را تسخیر کرد. فرانسوی‌ها مدت سه سال بر مصر فرمانروایی کردند و پس از آن کوشیدند از آنجا وارد سوریه شوند؛ ولی با دخالت انگلستان و دولت عثمانی مجبور به عقب‌نشینی شدند.

این نخستین اتحاد رسمی نظامی دولت عثمانی با یک کشور غیرمسلمان بود.

این شرحی بود مختصر از وقایع آن دوران که برخی از تاریخ‌نویسان اهمیت آن را به تفصیل مورد بحث قرار داده‌اند. عده‌ای دیگر این وقایع را گشایش فصل تازه‌ای در تاریخ خاورمیانه می‌دانند. این نخستین تهاجم یک نیروی اروپایی به کشوری در قلب جهان اسلام و نخستین مواجههٔ مردم کشوری مسلمان، در معرض دید یک قدرت نظامی جدید و رقابتهای کشورهای بزرگ اروپایی بود. جابرتی تاریخ‌نویس مسلمان، هنگام هجوم فرانسویان به مصر در قاهره می‌زیست. وی ورود مهاجمان و فعالیتهایشان را به شیوه‌ای زنده، به‌تفصیل به نگارش درآورده است. وی در نوشته‌های خود تقابل قوای طرفین و بی‌کفایتی فرمانروایان مصر را در مقابله با این مبارزه شرح داده است. به گفتهٔ او هنگامی‌که برای نخستین بار خبر پیاده شدن نیروهای فرانسوی در اسکندریه به گوش رهبران ممالیک در قاهره رسید، آنها هیچ واکنشی نشان ندادند، زیرا «با اتکا به قدرت و ادعاهای خویش چنین می‌پنداشتند که اگر تمام فرانسوی‌ها هم به آنجا بیایند کاری نمی‌توانند بکنند و ممالیک تمام آنها را زیر سم اسبان خویش خرد خواهند نمود.»(۱) به‌دنبال این جریان، شکست، وحشت و کوششهایی برای طغیان پیش آمد.

اما مخالفت جابرتی با فرمانروایان جدید، با نوعی ستایش نسبت به دانشمندان و پژوهشگرانی آمیخته است که همراه ناپلئون به مصر آمده بودند:

> اگر یکی از مسلمانان نزد آنان می‌رفت تا ببیند چه خبر است، آنها از ورود وی حتی به خصوصی‌ترین مکانهایشان جلوگیری نمی‌کردند... و چنانچه آنها کمترین اشتیاقی برای درک دانش در این مسلمانان می‌دیدند، دوستی و محبت خود را نثار وی می‌کردند، انواع نقشه‌ها و تصاویر، جانوران، پرندگان و گیاهان، تاریخ اعصار کهن، ملل مختلف و داستان پیامبران را به وی عرضه می‌کردند... من زیاد به سراغ آنها می‌رفتم و آنان نیز تمام این چیزها را به من نشان می‌دادند.(۲)

این‌گونه جریانها [تهاجم اروپاییان] زندگی عثمانی‌ها و اعراب را مختل کرد. ارتش فرانسه در مدیترانه از الجزایر غله خریداری می‌کرد، ارتش بریتانیا در اسپانیا نیز غله را از مصر می‌خرید.

کشتیهای بازرگانان فرانسوی و انگلیسی به آسانی نمی‌توانست در مدیترانهٔ شرقی رفت و آمد کند. این مسئله به بازرگانان و کشتی‌داران یونانی فرصت می‌داد تا دست به کار شوند. ایجاد جمهوریهایی در قسمتهایی از بالکان توسط فرانسویها، چیزی نبود که یونانی‌ها و صرب‌ها از آن غفلت کنند. پژواک‌هایی از آوای انقلاب در میان اتباع مسیحی سلطان عثمانی طنین افکند، اما دامنهٔ آن از حدود ناحیه فراتر نرفت و به گوش مسلمانان ترک و عرب نرسید.

وقتی‌که جنگهای ناپلئونی به پایان رسید، قدرت و نفوذ اروپاییان گسترش بیشتری یافت. نیازها و توانی که جنگ به وجود آورده بود موجب انتخاب روشهای جدید تولید صنعتی و شیوه‌های نوین سازماندهی صنایع شده بود. اکنون که جنگ به پایان رسیده بود و بازرگانان و کالاها می‌توانستند آزادانه از جایی به جای دیگر روند، بازار گسترده‌ای از تولیدات در برابر جهان مصرف‌کننده قرار گرفته بود؛ پنبهٔ ارزان‌قیمت، پارچه‌های پشمی، کالاهای فلزی و غیره بیشتر در انگلستان و بعد هم در فرانسه، بلژیک، سویس، آلمان غربی ساخته شده، به بازار می‌آمدند. در دههٔ ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ م. با پیدایش کشتیهای بخاری و راه آهن، انقلابی در نظام حمل و نقل صورت گرفت. حمل و نقل پیش از آن تاریخ، مخصوصاً از راههای زمینی، گران، کند، و مخاطره‌آمیز بود. اکنون حمل و نقل سریع و قابل اعتماد بود و در عین حال بهای نقل و انتقال کالاها نیز ارزانتر تمام می‌شد. اکنون این امکان فراهم آمده بود تا کالاهای تجملی و گرانبها و پرحجم را به میزان زیاد در مسافتهای طولانی نقل و انتقال دهند. همچنین اخبار جریانهای روز و اخبار شفاهی بسرعت به حرکت درآمده و از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر منتقل می‌شد. این مسئله باعث ظهور و رشد یک بازار پولی بین‌المللی شد: بانکهای گوناگون، سازمانهای بورس و دلالی با استفاده از لیرهٔ رایج انگلیسی. منافعی که از بازرگانی به دست می‌آمد بار دیگر در فعالیتهای تولیدی سرمایه‌گذاری می‌شد. پشت سر بازرگانان و ملوانان، نیروهای مسلح کشورهای اروپایی به عنوان حافظ و مدافع ایستاده بودند. جنگهای ناپلئونی امتیاز و برتری این نیروها را در سازماندهی امور مختلف بخوبی نشان داده بود؛ آن اندازه که نیروهای مسلح برای اجرای امور سیاسی و بازرگانی سودمند بودند در کاربرد اسلحه و قدرت اثری نداشتند زیرا تکنولوژی نظامی بعدها به کمال رسیده بود.

همراه با این تغییرات، جمعیت نیز به رشد فزایندهٔ خود ادامه می‌داد. بین سالهای ۱۸۰۰ - ۱۸۵۰ م. جمعیت بریتانیای کبیر از ۱۶ میلیون به ۲۷ میلیون نفر رسید، و در همین مدت

جمعیت اروپا حدود ۵۰ درصد افزایش یافت. در سال ۱۸۵۰ م. شهر لندن با ۲/۵ میلیون نفر جمعیت بزرگترین شهر جهان به شمار می‌آمد؛ سایر پایتختها نیز توسعه یافتند و سپس شهرهای صنعتی جدیدی پدید آمدند که ادارات و کارخانه‌ها بر آنها حاکم بود. در نیمهٔ همین قرن بیش از نیمی از مردم انگلستان شهرنشین بودند. این تمرکز جمعیت در شهرها منبع نیرویی برای صنعت و ارتش، و در عین حال بازارهایی برای مصرف تولیدات کارخانه‌ها فراهم آورد. حکومتها مجبور شدند برای ادارهٔ امور جامعه دخالت بیشتری در زندگی اجتماعی مردم به عمل آورند. در همین اوضاع و احوال افزایش سواد مردم و تیراژ روزنامه‌ها کمک کردند تا مظاهر و اندیشه‌های انقلاب کبیر فرانسه بیشتر شایع شوند. این مسئله به نوبهٔ خود باعث پیدایش نحوهٔ تفکر و سیاست جدیدی شد که می‌کوشید افکار عمومی را، به سود یا به زیان دولت، بسیج کند.

انعکاس این تحرک و انرژی اروپایی در سراسر جهان احساس می‌شد. در دهه‌های ۱۸۳۰ ـ ۱۸۶۰ م. خطوط کشتیرانی، بنادر جنوبی و شرقی مدیترانه را به لندن، لیورپول، مارسی و تریست[1] متصل کرد. منسوجات و کالاهای فلزی بازارهای وسیع و فزاینده‌ای یافتند. بین سالهای ۱۸۱۵ ـ ۱۸۵۰ م. صادرات بریتانیا به کشورهای مدیترانهٔ شرقی از نظر قیمت ۸۰۰ درصد افزایش یافت؛ این در زمانی بود که عرب‌های بدوی صحاری سوریه پیراهنهای نخی ساخت لانکاشایر [انگلستان] را بر تن می‌کردند. نیاز اروپا به مواد خام برای کارخانه‌ها، و مواد خوراکی برای مردمی که در این کارخانه‌ها کار می‌کردند، باعث شد اروپاییان به تولید غلات برای مصرف داخلی و صادرات روآورند. صدور غله اروپایی ادامه یافت، ولی پس از چندی اهمیت خود را از دست داد؛ زیرا روسیه به مقدار فراوان غله صادر می‌کرد. روغن زیتون تونس برای ساختن صابون مورد نیاز بود، ابریشم لبنانی به سوی کارخانه‌های لیون [فرانسه] می‌رفت، و مهمتر از همه پنبهٔ مصری راه کارخانجات نساجی لانکاشایر را در پیش می‌گرفت. یک مهندس فرانسوی به نام لوئی ژومل[2] موفق شد پنبهٔ مرغوبی پرورش دهد که برای پارچه‌های درجه یک مناسب بود؛ وی این کار را در کشتزارهای مصر انجام داد. از همان زمان، زمینهای وسیعی در مصر به کشت پنبه اختصاص یافت که تقریباً تمامی تولیدات آن به انگلستان صادر می‌شد. ظرف چهل سال پس از ابتکار ژومل، بهای صادرات پنبهٔ مصر به انگلستان از صفر به ۱/۵ میلیون پوند مصری در سال ۱۸۶۱ م. رسید. (یک پوند مصری تقریباً معادل یک پوند انگلیسی بود).

1. Trieste.
2. Louis Jumel.

کشورهای عربی مانند اکثر نواحی آسیا و افریقا که با چنین انفجار انرژی و تحرک اروپا روبه‌رو شدند، برای مقابله با آن ضعیف بودند. جمعیت این کشورها در خلال نیمهٔ اول قرن نوزدهم م. آن‌قدرها تغییری نکرد. بیماری طاعون، لااقل در شهرهای مناطق ساحلی که با نظارت اروپاییان قرنطینه شده بود، بتدریج مهار شد؛ ولی بیماری وبا از هند به این نواحی آمد. وبا جز نقاط محدودی در مصر و الجزایر، هنوز وارد کشورهای عربی نشده بود؛ ارتباطات درون مرزی بسیار نامطلوب بود و قحطی هنوز هم ممکن بود سر برآورد. درحالی‌که جمعیت مصر از ۴۰ میلیون در سال ۱۸۰۰ م. به ۵/۵ میلیون در سال ۱۸۶۰ م. افزایش یافته بود، جمعیت سایر کشورهای عربی رشدی نداشت. جمعیت الجزایر بنا به عللی خاص از ۳ میلیون در سال ۱۸۳۰ م. به ۲/۵ میلیون در سال ۱۸۶۰ م. کاهش یافته بود. تعدادی از بنادر ساحلی از نظر وسعت و جمعیت رشد کردند؛ مثلاً جمعیت اسکندریه که بندر اصلی صادرات پنبهٔ مصر بود از ۱۰۰۰۰ نفر در سال ۱۸۰۰ م. به ۱۰۰,۰۰۰ در سال ۱۸۵۰ م. بالغ شد. اما بیشتر شهرها به همان اندازهٔ قبلی باقی ماندند و شهر جدیدی که متناسب با ویژگیهای عصر جدید باشد به وجود نیامد. گذشته از نواحی‌ای که غله برای صادرات تولید می‌کردند، تولیدات کشاورزی مناطق در حد بخور و نمیر بود و نمی‌توانست سرمایهٔ اضافی ایجاد نماید.

ظهور امپراتوری اروپایی

سفیران و کنسولهای قدرتهای بزرگ اروپایی پشت سر بازرگانان و کشتی‌داران ایستاده بودند، تا اگر با مذاکرات کاری از پیش نرفت دست آخر به قدرت نظامی کشورهای خود توسل جویند. این سفیران و کنسولها در نیمهٔ اول قرن نوزدهم م. به شیوه‌هایی فعالیت می‌کردند که پیش از آن برایشان امکان نداشت. اینان حکومتها و مقامات برجسته را تحت نفوذ خود قرار می‌دادند و از این نفوذ برای پیشبرد منافع بازرگانی، منافع اتباع خود، و منافع سیاسی کشورهای خویش استفاده می‌کردند. مورد دیگری هم برای استفاده از این نفوذ وجود داشت و آن حفظ منافع و حمایت از جمعیتهایی بود که کشورشان با آنان رابطهٔ نزدیک داشت. از قرن هفدهم م.، فرانسه با جامعهٔ مسیحیان یکتاپرست، پیروان کلیساهای شرقی که رهبری پاپ را قبول داشتند، و بیش از آنها با مارونی‌های ساکن لبنان روابط نزدیکی داشت؛ روسیه نیز در پایان قرن هجدهم م. ادعای

مشابهی را در حمایت از اقلیتهای مسیحی ارتودوکس طرح کرد.

اکنون که اروپاییان قدرتمندتر شده بودند، نه تنها فرانسه و روسیه، بلکه اکثر کشورهای اروپایی در رابطهٔ سلطان عثمانی با اتباع مسیحی‌اش به طور مستقیم مداخله می‌کردند. در سال ۱۸۰۸م. صرب‌ها در ناحیه‌ای که اکنون یوگسلاوی خوانده می‌شود علیه فرمانروایان محلی عثمانی شورش کردند و پس از مدتی کشمکش سرانجام با کمک اروپاییان در سال ۱۸۳۰ م. با کمک اروپاییان دولت خودمختار صربستان را تشکیل دادند. در سال ۱۸۲۱م. مسئله‌ای مهمتر روی داد: یونانی‌هایی که از مدتها پیش وضع مرفه و مطلوبی در میان اتباع عثمانی داشتند و با ثروت و نفوذ خود روابطی با اروپاییان برقرار کرده بودند سر به شورش زدند. چنین طغیانی تا حدی جنبهٔ مخالفت با فرمانروایان محلی و تا میزانی جنبهٔ دینی به زیان سلطهٔ مسلمانان داشت، در عین حال روح ملی‌گرایی نیز در حرکت آنها مؤثر بود. این اندیشه که مردمانی که به یک زبان صحبت می‌کنند و فرهنگ مشترکی دارند باید در یک جامعهٔ مستقل سیاسی زندگی کنند از انقلاب کبیر فرانسه سرچشمه گرفته بود؛ برای یونانی‌ها این اندیشه با احیای فرهنگ یونان کهن مرتبط بود. در اینجا نیز دخالت نظامی و سیاسی اروپاییان نقش مهمی به عهده داشت. سرانجام این کشمکشها به ایجاد کشوری مستقل در سال ۱۸۳۳ م. منتهی شد.

کشورهای اروپایی در بعضی نقاط موفق شدند به طور مستقیم حکومت خود را تحمیل و مستقر نمایند. چنین جریانهایی نه درون امپراتوری عثمانی، بلکه در حواشی مرزهایی صورت گرفت که کشورهای اروپایی قادر بودند در آن بدون ملاحظهٔ منافع دیگران دست به اعمالی بزنند. روس‌ها در قفقاز به سوی جنوب و به سمت سرزمینهای مسلمان‌نشین که حکومتهایی تحت نفوذ عثمانی‌ها داشتند پیشروی کردند. در شبه‌جزیرهٔ عربستان، دولت انگلستان با نیروهایی که از هند آورده بود بندر عدن را در سال ۱۸۳۹ م. تصرف کرد، و آن را به پایگاهی برای خطوط کشتیرانی هندوستان تبدیل نمود. در خلیج[فارس] نیز حضور نیروهای انگلیسی چشمگیر و فزاینده بود. در بعضی نقاط، انگلستان با حکمرانان بنادر خلیج[فارس] پیمان رسمی منعقد کرد. طبق این پیمانها طرفین ملزم می‌شدند در دریا با یکدیگر در حال آتش‌بس باشند، از همین رو بعضی از این شیخ‌نشینها مانند ابوظبی، دوبی، و شارجه را دولتهای آتش‌بس نامیدند.

آنچه در مغرب رخ داد مهمتر از این جریانها بود. در سال ۱۸۳۰ م. یک ارتش فرانسوی در سواحل الجزایر پیاده شد و شهر الجزیره را به تصرف خود درآورد. ناوگان دریایی اروپاییان نیز به

دفعات به سوی مناطق اعزام شدند تا بررسی کنند که آیا راهزنی دریایی از طرف اعراب هنوز وجود دارد یا خیر؛ ولی انگیزهٔ این اعزام چیز دیگری بود. منشأ آن تا حدی در سیاست داخلی فرانسه نهفته بود، و تا میزانی هم به مسئلهٔ بدهکاری فرانسویان در مورد غلاتی که در زمان جنگ به آن کشور صادر شده بود ارتباط داشت؛ اما علت العلل آن مسئلهٔ اقتصادی بود: بازرگانان مارسی نیازمند یک پایگاه محکم بازرگانی در سواحل الجزایر بودند. هنگامی‌که فرانسویان ابتدا در الجزیره و سپس در سایر شهرهای ساحلی مستقر شدند، نمی‌دانستند که چه باید بکنند. برای آنها بسیار دشوار بود که عقب‌نشینی کنند ، زیرا موضعی مستحکم را نمی‌شد به آسانی از دست داد؛ از سوی دیگر آنها حکومت محلی عثمانی را نیز برانداخته بودند. نظامیان و بازرگانان تصمیم گرفتند با نهایت شقاوت به سوی قلب ناحیه پیشروی نمایند.

ارتشی‌ها می‌خواستند موضع خود را مستحکم کنند و با نفوذ به درون ناحیه، تجارت را رونق بخشند و مواد غذایی خود را تأمین کنند. براندازی حکام محلی باعث شد رابطهٔ سنتی گروه فرمانروایان سست شود. حکومت دی رأس دستگاه فرمانروایی قرار داشت و فعالیت حکمرانان زیردست را تنظیم می‌کرد. زمانی که این حکومت از میان برداشته شد رهبران زیردست او مجبور بودند هریک به راه خود بروند؛ در نتیجه به تلاش شدیدی برای کسب قدرت دست زنند. موفق‌ترین این مبارزان عبدالقادر (۱۸۰۸ ـ ۱۸۸۳ م.) بود که در نواحی غربی فعالیت می‌کرد. وی که از نظر خانوادگی موقعیتی دینی داشت و به فرقهٔ قادریه منسوب بود به کانونی جهت گرد آمدن همهٔ نیروهای محلی تبدیل شد. او برای مدتی بر ناحیه‌ای مستقل حکومت کرد که مرکز اصلی وی در درون سرزمین بود و از ناحیهٔ غرب تا قسمتهای شرقی کشور امتداد داشت. این جریان باعث شد که ناگزیر با نیروهای فرانسوی در نواحی ساحلی به جنگ بپردازد. انگیزهٔ مقاومت وی در برابر فرانسوی‌ها مأخوذ از سنت بود. جنگ وی در حقیقت یک جهاد بود که مورد تأیید علما و شریعت نیز واقع شده بود اما در سازمان حکومتی او جنبه‌های نوین نیز وجود داشت.

سرانجام کار عبدالقادر به شکست انجامید و در سال ۱۸۴۷م. تبعید شد. او سالهای آخر عمر خود را در دمشق سپری کرد، درحالی‌که مورد احترام کامل مردم، همچنین مقامات فرانسوی و سایر نیروهای اروپایی بود. پس از شکست وی، نیروهای فرانسوی به سوی جنوب تاخته و از فلاتهای مرتفع گذشته، به حواشی صحرای افریقا رسیدند.

فرانسوی‌ها و سایر مهاجران سر رسیدند و شروع به تصاحب زمینها و فروش آنها کردند. در دهۀ ۱۸۴۰م. دولت فرانسه در امر تقسیم زمین به صورت منظم دخالت مستقیم کرد و زمینهای روستاها را برای استقرار مهاجران که کولون[1] خوانده می‌شد اختصاص داد. این مسئله بیشتر به سود کسانی تمام شد که سرمایه‌ای برای کشت و زرع در این زمینها داشتند. این افراد کشاورزان مهاجر را از اسپانیا، ایتالیا، و یا کارگران عرب، به کار گرفتند. فرض این بود که آنچه باقی مانده برای معاش بومیان کفایت می‌کند، درحالی‌که چنین نبود. تقسیم‌بندی زمینها، نظام قدیمی مالکیت و کشاورزی را بر هم زد و موجب شد کشاورزان خرده‌پا بی‌زمین شدند و به سهامدارانی با سهمهای اندک، یا کارگرانی فاقد زمین مبدل گردند.

جمعیت اروپاییان الجزایر در سالِ ۱۸۶۰م. به ۲۰۰,۰۰۰ نفر بالغ می‌شد که در میان تقریباً ۲/۵ میلیون الجزایری می‌زیستند. (جمعیت آن از قبل، به علت جنگ، بیماریهای واگیردار و قحطی در دوران خشکسالی، کمتر از قبل بود).

الجزیره و سایر شهرهای ساحلی عمدتاً اروپایی شده بودند؛ کشاورزی به سوی جنوب گسترش یافته، از دشتهای ساحلی گذشته و به فلاتهای مرتفع رسیده بود. زندگی اقتصادی زیر چتر نوعی اشتراک منافع اداره می‌شد؛ اشتراک منافع بین مقامات دولتی، زمینداران ثروتمند که می‌توانستند کشاورزی تجاری را اداره کنند، و بالاخره بازرگانانی که داد و ستد بین الجزایر و فرانسه را در دست خود داشتند؛ عده‌ای از این بازرگانان اروپایی بودند و عده‌ای دیگر یهودی بومی. فرآیند اقتصادی یک بعد سیاسی نیز داشت. بزودی رشد استعمارگری این مسئله را برای فرانسه پیش آورد که در الجزایر چه بایستی بکند. در دهۀ ۱۸۴۰ م. سرزمینی که کاملاً تسخیر شده و فرانسویان در آن مستقر گردیده بودند جذب سیستم حکومتی فرانسه شده بود. الجزایر مستقیماً تحت نظر مقامات فرانسوی اداره می‌شد؛ فرمانداران محلی نیز از میان افراد مهاجر برگزیده می‌شدند. نجبا و شخصیتهای بومی که در آغاز، واسطۀ بین حکومت و مسلمانان بودند رفته‌رفته موقعیت خود را از دست داده، به کارمندان زیردست تبدیل شده بودند. نواحی تقریباً غیرمسکونی زیر سلطۀ ارتشیان بود؛ ولی همین نواحی نیز بر اثر گسترش استعمارگری، بتدریج کوچکتر می‌شد. مهاجران می‌خواستند این روال ادامه یابد و این سرزمین کاملاً فرانسوی شود. مردم به یکدیگر می‌گفتند: «مردم عرب دیگر وجود خارجی ندارند، انسانهایی به اینجا آمده‌اند

1. colon.

که به زبانی غیر از زبان ما سخن می‌گویند. تعداد مهاجران آن‌قدر افزایش یافته بود که با حمایت از سیاستهای فرانسه، قصد داشتند کشور را یکپارچه از آن خود سازند.»

چنین فرآیندی باعث بروز یک مشکل گردید و آن آیندهٔ مردم مسلمان بود: عرب‌ها و بربرها. در آغاز دههٔ ۱۸۶۰ م. (۱۲۷۷ ق.) امپراتور ناپلئون سوم فرمانروای فرانسه به سیاست دیگری توجه نشان داد؛ در نظر وی الجزایر کشوری بود عربی، مستعمرهٔ اروپا و پایگاهی برای فرانسه؛ در این سرزمین سه نوع علاقه و منفعت مشترک وجود داشت که می‌بایستی با هم سازش پیدا کنند؛ این علایق عبارت بودند از منافع دولت فرانسه، منافع کولون‌ها (مهاجران)، و منافع اکثریت مردم مسلمان.

چنین اندیشه‌ای باعث شد که سرانجام در سال ۱۸۶۳ م. (۱۲۸۰ ق.) امپراتور فرانسه فرمان ویژه‌ای صادر کند (سناتوس کونسولتوس[1]) و منجر به پایان دادن به تقسیم اراضی روستاها، به رسمیت شناختن حقوق کشاورزان در زمین مزروعی و تقویت موقعیت اجتماعی رهبران محلی گردید تا با جلب‌نظر آنان حکومت فرانسه پایدارتر شود.

حکومتهای اصلاح‌طلب

قدرتهای سیاسی و اقتصادی اروپایی از چند جانب به قلب جهان مسلمانان عرب نزدیکتر می‌شد، اما در سرزمینهای اسلامی هنوز تا حدی آزادی بروز عکس‌العمل وجود داشت، این آزادی عمدتاً به علت تضاد منافع کشورهای اروپایی بود که به هیچ یک از آنها اجازه نمی‌داد بیش از اندازه جلو بروند. بدین‌ترتیب برای برخی از حکومتهای بومی امکان داشت که چارچوبهای خاص خود را ایجاد کنند؛ چارچوبهایی که اروپاییان می‌توانستند در ضمن آن منافع خود را دنبال کنند؛ ولی میزان دخالتشان در امور محدود باشد و اتباع آنها، خواه مسلمان و خواه غیرمسلمان، به شیوهٔ یکسانی فرمانروایی آنان را بپذیرند.

کوششهای محتاطانهٔ سلطان سلیم سوم برای بهبود اوضاع امپراتوری به جایی نرسید، تا دههٔ ۱۸۲۰ م. که سلطان محمود دوم (۱۸۰۸ ـ ۱۸۳۹ م.) و گروه کوچکی از مقامات برجستهٔ دولتی به این نتیجه رسیدند که نیاز به تغییرات آن‌قدر شدید است که باید اقدامات جدی به انجام

1. senatus consultus.

برسانند. سیاست جدید این گروه آن بود که ارتش قدیمی را منحل کنند و ارتش جدیدی سازمان دهند که اساس آن بر خدمت نظام‌وظیفه و تعلیم سربازان، تحت نظر کارشناسان اروپایی باشد. با ارتش جدید این امکان فراهم می‌آمد که رفته‌رفته نظارت مستقیمی بر ایالات اروپایی امپراتوری، آناتولی، عراق، سوریه و طرابلس در افریقا اعمال شود، اما برنامهٔ اصلاحی از این هم فراتر رفت. نیت آنها این بود که نه تنها حکومت را تقویت کنند، بلکه آن را به شیوهٔ نوینی سازماندهی نمایند.

چنین نیت و اندیشه‌ای در سال ۱۸۳۹ م. در یک فرمان رسمی امپراتوری به نام خط‌شریف گلخانه[1] اندکی پس از فوت سلطان محمود اعلام شد:

> تمام جهانیان آگاهند که از نخستین روز تشکیل دولت عثمانی اصول مقدس قرآن مجید و احکام شریعت همواره رعایت و محافظت شده است. سلطنت نیرومند ما به عالیترین درجهٔ قدرت و اقتدار رسید، و تمام رعایا نیز در امن و رفاه بوده‌اند. اما در مدت یکصد و پنجاه سال گذشته به علت وجود عوامل پیچیده و گوناگون، احکام شرع مقدس رعایت نشد و قوانین سودمند به اجرا نرسید؛ در نتیجه اقتدار و رفاه سابق تبدیل به ضعف و فقر گردید. آشکار است کشورهایی که تحت احکام شریعت نیستند نمی‌توانند به بقای خود ادامه دهند... با اطمینان کامل به یاری خداوند متعال و پشتیبانی پیامبر اکرممان (ص)، چنین لازم دیدم که از این تاریخ برای دستیابی به حکومتی مقتدر و کارا در مملکت عثمانی و ایالات تابعه قانون اساسی جدیدی وضع کنیم.(۳)

مقامات برجستهٔ دولتی باید از ترس اعدام استبداد و ضبط اموالشان مصون و در امان می‌ماندند؛ آنان باید طبق قوانین و ضوابطی که در شوراهای عالی به تصویب می‌رسید حکومت می‌کردند و رعایا باید طبق قوانین عادلانه به زندگی خود ادامه می‌دادند، قوانینی که به آنها اجازه می‌داد در پیگیری منافع اقتصادی خویش آزاد باشند؛ این قوانین نبایست تبعیضی بین مسلمانان، مسیحیان و یهودیان تابع امپراتوری عثمانی قائل می‌شد. قوانین جدید بازرگانی به بازرگانان

1. Hatt-i Serif of Gülhane.

خارجی اجازه می‌داد که در تجارت و مسافرت خود آزاد باشند. (بازسازیهایی که پس از اعلام فرمان اشاره‌شده، صورت گرفت به نام تنظیمات معروف شد که از واژهٔ عربی و ترکی نظم اتخاذ شده بود).

در ورای اندیشه‌هایی نظیر نظارت حکومت مرکزی، دیوانسالاری ملایم و آشتی‌جویانه، حکومت قانون و برابری، اندیشهٔ اروپا به عنوان مهد تمدن نوین و امپراتوری عثمانی به عنوان همتای آن مطرح بود. هنگامی‌که اصلاح‌طلبان فرمان گلخانه را منتشر ساختند رونوشت آن را برای سفیران کشورهای دوست ارسال کردند.

حکام محلی عثمانی در دو ایالت عربی، سیاستهای مشابهی را به موقع اجرا در آوردند. در قاهره پس از به هم خوردن تعادل قدرت که بر اثر هجوم فرانسویان ایجاد شده بود، محمدعلی[1] (۱۸۰۵ ـ ۱۸۴۸ م.) قدرت اصلی را به دست گرفت. وی ترکی بود از اهالی مقدونیه که همراه با قوای حکومت عثمانی به جنگ با فرانسویان اعزام شده بود. محمدعلی موفق شد یاری مردم شهرها را به دست آورد، رقیبان خود را کنار بزند و سرانجام به عنوان حاکم عثمانی بر اریکهٔ قدرت بنشیند. وی گروهی از ترک‌ها و ممالیک را به عنوان مقامات حکومتی گرداگرد خود جمع آورد، ارتشی نوین سازمان داد و عده‌ای از طبقات تحصیل‌کرده را در رأس امور گماشت. او با کمک این افراد نظارت خویش را بر سازمان حکومتی و سازمان اخذ مالیات تحمیل کرد، و اندک‌اندک چنین سیاستی را تا سودان و سوریه و عربستان نیز گسترش داد. فرمانروایی مصر بر سوریه و عربستان چندان دوام نیافت. قدرتهای اروپایی با کمک دولت عثمانی محمدعلی را مجبور کردند از این نواحی عقب‌نشینی کند. اروپاییان مایل نبودند دولت مصری مستقلی را در برابر خود ببینند که باعث تضعیف دولت عثمانی شود. اما محمدعلی در ازای این عقب‌نشینی امتیازی برای خود کسب کرد. در سال ۱۸۴۱ م. وی موفق شد زیر نظر دولت عثمانی حق حاکمیت بر مصر را به خاندان خود اختصاص دهد و دولت عثمانی نیز این حق را به رسمیت شناخت (خدیو لقبی بود که جانشینان وی برای خود برگزیدند) اما فرمانروایی مصر بر سودان کماکان ادامه یافت و این سرزمین برای نخستین‌بار تبدیل به واحدی سیاسی شد.

آنچه محمدعلی کوشید انجام دهد از برخی جهات ساده‌تر از کارهای سیاستمداران استانبول بود، مثلاً در مورد تابعیت افراد مصری اقداماتی انجام نشد یا تغییر اساسی و اندیشهٔ روشنی در

۱. در تاریخهای عمومی از این فرمانروا به نام محمدعلی پاشای کبیر یاد شده است ـ م.

ساختار حکومتی وجود نداشت. اما از جهات دیگر تغییراتی که در اوضاع مصر صورت گرفت از تغییرات حاصله در سایر قسمتهای امپراتوری فراتر رفت، و از این زمان مصر راه جداگانه‌ای در زمینهٔ پیشرفت برای خود اتخاذ کرد.

برای آموزش عده‌ای از افسران، پزشکان، مهندسان، و مقامات دولتی در مدارس جدید و اعزام آنها به اروپا، کوششهای مداومی به عمل آمد. در سطوحی پایین‌تر در اجتماع، فرمانداران محلی زمینهای مزروعی را تحت تسلط خود درآوردند، مهار نظام مالیاتی و موقوفات مذهبی را در دست گرفتند، و قدرت خویش را مصروف توسعهٔ کشت پنبه نمودند؛ سپس تولیدات پنبه را با بهای ثابت و معینی خریداری نموده به صادرکنندگان این کالا در اسکندریه فروختند. برای اجرای این برنامهٔ کشاورزی شیوهٔ آبیاری را نیز تغییر دادند. سدهایی بر روی رود نیل برپا کردند تا حداکثر استفاده را از آب بنمایند و آن را به دلخواه خود از راه کانالها، در هر موقع و به هر کشتزاری که لازم بود جاری نمایند. در آغاز محمدعلی کوشید منسوجات و سایر کالاها را در کارخانه‌های محلی تولید نماید، ولی محدودیت بازارهای داخلی، کمبود نیروهای انسانی و ماشینی، و فقدان مهارتهای فنی مانع اجرای کامل این برنامه شد؛ هرچند تا مدتی منسوجات داخلی به خارج صادر می‌گردید. در سالهای بعدی سلطنت محمدعلی، دولتهای اروپایی به وی فشار آوردند تا از انحصار فروش پنبه که به خود اختصاص داده بود دست بردارد. بدین‌ترتیب اقتصاد مصر به تولید مواد خام و واردکردن کالاهایی وابسته شد که بهای ثابتی در بازار جهانی داشتند.

در همین ایام محمدعلی زمینهای کشاورزی را بین اعضای خانوادهٔ خود، همچنین اطرافیان خویش تقسیم کرد تا در آنها کشت و زرع کنند و مالیات بپردازند. بدین‌ترتیب طبقهٔ جدیدی از زمیندارن به وجود آمد.

نظام حکومتی احمد بیگ (۱۸۳۷ ـ ۱۸۵۵ م.) در تونس در حال تغییر بود. احمد بیگ[1] از خاندانی بود که از اوایل قرن هجدهم م. بر آن سرزمین حکومت می‌کردند. عده‌ای از افراد طبقهٔ حاکم، از ترک‌ها و مملوک‌ها، به تحصیلات جدید پرداختند، هستهٔ اصلی ارتشی جدید بنا نهاده شد، دخالت مستقیم در سر و سامان دادن امور حکومتی و اخذ مالیات گسترش یافت، قوانین جدیدی به تصویب رسید، و فرمانروا کوشید تعدادی از کالاها را انحصاری کند. جانشین احمد بیگ در سال ۱۸۵۷ م. فرمانی در زمینهٔ اصلاحات صادر کرد که شامل این نکات بود: ایمنی

1.Ahmad Beg.

کشور، آزادی رعایا، گرفتن مالیات منظم و سرباز، اعطای حقوق مالکیت زمین و حق هرگونه فعالیت اقتصادی به یهودیان و خارجیان. در سال ۱۸۶۱ م. نوعی قانون اساسی تدوین شد که نمونهٔ نخستین قانون اساسی در جهان اسلام بود؛ طبق آن شورایی از شصت عضو تشکیل می‌شد که تمام قوانین جاری می‌بایست به وسیلهٔ آنها به تصویب برسد، بیگ [فرمانروا] نیز متعهد گردید که در چارچوب این قوانین فرمانروایی کند.

ماورای مرزهای امپراتوری عثمانی، در شبه‌جزیرهٔ عربستان، فشار قدرت اروپاییان کمتر احساس می‌شد. در عربستان مرکزی بر اثر گسترش قوای مصر، دولت وهابی برای مدتی مضمحل گردید، ولی پس از چندی دوباره در مقیاسی کوچک احیا شد. در ناحیهٔ عمان خاندان فرمانروا موفق شد در ناحیهٔ مسقط مستقر گردد و قدرت خود را تا نواحی زنگبار و سواحل افریقای شرقی گسترش دهد. در مراکش، بازرگانی اروپاییان رونق گرفت و توسعه یافت. کنسولگریهایی تأسیس شد و سرویسهای مرتب خطوط کشتیرانی به راه افتاد. قدرت حکومت محدودتر و ضعیف‌تر از آن بود که بتواند این تغییرات را زیر نظر گیرد. سلطان عبدالرحمن (۱۸۲۲ ـ ۱۸۵۹ م.) کوشید تا صادرات و واردات را به انحصار خود درآورد، اما بر اثر فشار خارجیها، دروازه‌های کشور به روی تجارت آزاد باز شد.

حتی در بهترین شرایط، زمانی‌که حکومتهای بومی سعی می‌کردند شیوه‌های نوین حکمرانی اتخاذ و استقلال خود را حفظ کنند باز هم فعالیت آنها بسیار محدود بود. بیش از هر چیز این کشورهای اروپایی بودند که پیشروی حکومتهای بومی را محدود می‌کردند. رقابت کشورهای اروپایی با یکدیگر هر قدر هم که شدت داشت، آنها منافع مشترکی داشتند و می‌توانستند برای حفظ آن با یکدیگر متحد شوند. کشورهای اروپایی در درجهٔ اول می‌خواستند عرصهٔ فعالیت بازرگانان خود را گسترش دهند. همهٔ این کشورهای اروپایی با تلاش فرمانروایان بومی در زمینهٔ انحصاری کردن تجارت مخالف بودند. کشورهای اروپایی طی سلسله پیمانهای گوناگون بازرگانی در مقررات گمرکی تغییراتی به وجود آوردند. نخستین پیمان بازرگانی از این نمونه در امپراتوری عثمانی، پیمانی بود که بین انگلستان و این دولت در سال ۱۸۳۸ م. منعقد گردید.

در سال ۱۲۷۳ ق. / ۱۸۵۶ م. نیز پیمان مشابهی در مراکش انعقاد یافت. بر طبق این پیمانها بازرگانان کشورهای اروپایی حق یافتند که آزادانه مسافرت و تجارت کنند، با تولیدکنندگان مستقیماً تماس برقرار نمایند، و بالاخره اختلافات مربوط به معاملات بازرگانی را نه در

دادگاههای اسلامی و تحت قوانین اسلام، بلکه در دادگاههای ویژه حل و فصل کنند. مسئلهٔ کاپیتولاسیون [حقوق مخصوص اتباع بیگانه] به علت نفوذ سفیران و کنسولهای خارجی اندک‌اندک تبدیل به نظامی شد که طبق آن اتباع خارجی به طور کامل خارج از چارچوب قانون قرار می‌گرفتند.

گذشته از همهٔ اینها قدرتهای اروپایی توجه شدیدی به رابطهٔ سلطان با اتباع مسیحی معطوف داشتند. در سالهای پس از صدور فرمان گلخانه، قدرتهای اروپایی به شیوهٔ دسته‌جمعی چندین بار در کارهای سلطان دخالت کردند تا اطمینان حاصل کنند که تعهد سلطان نسبت به غیرمسلمانان اعمال می‌شود.

اما گذشته از این «توافق اروپایی»[1]، نیروهای دیگری نیز در تلاش بودند تا نفوذی دائمی را درون امپراتوری اعمال کنند. تلاش این نیروها در سال ۱۸۵۳ م. منجر به جنگ کریمه شد، که در خلال آن دولت عثمانی برای مقابله با روسیه از فرانسه و انگلستان کمک گرفت؛ ولی در پایان کار، همان «توافق اروپایی» بیشتر تثبیت شد؛ بدین معنی که پیمان پاریس در سال ۱۸۵۶ م. مسئلهٔ تضمین حقوق اتباع سلطان عثمانی را از طرف وی مورد تأکید قرار می‌داد. از جهتی رابطهٔ سلطان و رعایا مورد توجه مقامات رسمی اروپایی قرار گرفت. از این زمان به بعد با سلطان عثمانی رسماً، اما با میزانی شک و تردید، به عنوان عضوی از جامعهٔ پادشاهان اروپایی برخورد می‌شد. بدین‌معنی درحالی‌که فرانسه و انگلستان تصور می‌کردند که امپراتوری عثمانی می‌تواند در مسیر کشورهای مدرن اروپایی قرار گیرد، روسیه در این مورد شک داشت و بر این باور بود که در آینده به ایالات مسیحی‌نشین اروپایی خودمختاری اعطا شود.در هر حال هیچ قدرت اروپایی مایل نبود باعث انحطاط امپراتوری عثمانی شود؛ زیرا این مسئله برای صلح اروپا مخاطره‌انگیز بود: خاطرات جنگهای ناپلئونی هنوز از یادها نرفته بود.

در حیطهٔ محدودیتهایی که اروپاییان تحمیل می‌کردند، لاجرم اصلاحات نیز نتایج محدودی به بار می‌آورد. فرمانروایان محلی با گروهی از مشاوران خود دست به تدوین برنامه‌های اصلاح‌طلبانه می‌زدند و در این امر سفیران و کنسولهای خارجی آنها را تشویق می‌کردند. زمانی که فرمانروایان تغییر می‌کردند، یا هنگامی‌که تعادل قدرت بین مقامات برجستهٔ دولتی به هم می‌خورد، یا وقتی که در اشتراک منافع دولتهای اروپایی خللی وارد می‌شد، خط‌مشی سیاسی

1. Concert Of Europe.

نیز تغییر می‌کرد. گروه مقامات برجستهٔ دولتی در استانبول، نیرومند و متحد بودند و همهٔ افراد به ادامهٔ خط‌مشی سیاسی و حفظ منافع امپراتوری علاقه داشتند؛ اما در قاهره، تونس و مراکش همه‌چیز به وجود فرمانروا بستگی داشت. هنگامی‌که محمدعلی درگذشت جانشینش عباس اول ۱۸۴۹ ـ ۱۸۵۴ م. بعضی از سیاستهای وی را در جهت عکس ادامه داد؛ ولی فرمانروای بعدی، سعید (۱۸۵۴ ـ ۱۸۶۳ م.)، دوباره آنها را احیا کرد.

اجرای برنامه‌های اصلاحی گاه نتایج غیرمنتظره‌ای به بار می‌آورد. البته با اجرای این برنامه‌ها تغییرات سودمندی هم حاصل می‌شد: ادارات به شیوه‌های نوین سازماندهی شدند، مقامات اداری نیز فعالیتشان طبق مقررات جدید بود؛ قوانین تازه‌ای به تصویب رسیدند؛ سپاهیان با روشهای جدید آموزش می‌دیدند و تعداد آنها با طرح نظام‌وظیفهٔ اجباری افزایش یافت؛ و بالاخره، مالیاتها نیز به صورت مستقیم اخذ می‌شد. اجرای چنین اقداماتی به نیت کسب قدرت بیشتر و اجرای عدالت صورت می‌گرفت، اما در مراحل اولیه این اقدامات باعث شد که تا روابط بین حکومت و جامعه سست‌تر شود. روشها و سیاستهای جدیدی که توسط مقاماتی با تحصیلات جدید به اجرا در می‌آمد، کمتر با همدلی و همکاری رعایا مواجه می‌شد و در مبانی اخلاقی مورد قبول مردم، هیچ ریشه‌ای نداشت.

در عین حال این اقدامات رابطهٔ دیرینه بین دولت و تعدادی از عناصر اجتماع را نابود می‌کرد. چه کسانی از اجرای روشهای نوین حکومت بهره می‌بردند؟ آشکار است که خانواده‌های فرمانروا و مقامات برجستهٔ دولتی. امنیت بیشتر زندگی و دارایی، امکان آن را فراهم می‌ساخت که مردم ثروت بیشتری گردآوری کنند و به افراد خانوادهٔ خود بسپارند. ارتش و سازمان اداری نیرومند آنها را قادر می‌ساخت تا قدرت حکومت را در سرزمینها گسترش دهند. این مسئله در مصر و تونس باعث شد مستغلات فراوانی به دست خانواده‌های فرمانروایان و نزدیکان آنها بیفتد. در کشورهای مرکز امپراتوری عثمانی نیز چیزی شبیه همین رخ داد. ارتش و سازمانهای جدید اداری نیازمند دریافت مواجب بودند، ولی هنوز آن اندازه نیرومند نشده بودند که بتوانند به طور مستقیم مالیات اخذ کنند. نظام مالیات واسطه‌ای کماکان برقرار بود و محصل مالیاتی سهم خود را از مازاد محصولات کشاورزی برمی‌داشت.

سیاستهای جدید، گذشته از آنکه به مقامات برجستهٔ حکومتی بهره می‌رساند، برای بازرگانانی هم که دست‌اندر کار تجارت با اروپا بودند سودمند بود. صادرات و واردات در حال

توسعه بود و بازرگانانی که دست‌اندر کار چنین کارهایی بودند نه تنها در تجارت، بلکه در امر تولید نیز نقش مهمی ایفا می‌کردند. بدین معنی که سرمایه‌هایی در اختیار صاحبان زمین و تولیدکنندگان می‌گذاشتند و به آنها تولیدات خاصی را سفارش می‌دادند و پس از خریدن تولیدات، آنها را آماده کرده ـ پنبه را پاک کرده، ابریشم را می‌ریسیدند ـ همه را صادر می‌نمودند. در این میان، عمده‌ترین بازرگانان، اروپاییان بودند که بر سایرین امتیازاتی داشتند؛ زیرا آنها با بازارهای اروپایی آشنایی و به اعتبارات بانکی دسترسی داشتند. پس از این عده، بازرگانان مسیحی و یهودی قرار داشتند: یونانی‌ها و ارامنه، سوری‌های مسیحی، یهودی‌های بغداد، تونس و فض. اینها از وضع بازارهای محلی باخبر بودند و بخوبی می‌توانستند نقش واسطه را برای بازرگانان خارجی ایفا کنند. بسیاری از آنان در اواسط قرن نوزدهم میلادی در مدارس جدید با زبانهای خارجی آشنایی پیدا کرده بودند. برخی از آنها نیز تابعیت خارجی کسب کرده یا تحت حمایت کشورهای خارجی بودند. این جریان توسط سفیران و کنسولهای خارجی تحقق یافته بود، زیرا این نمایندگان خارجی حق داشتند که به دلخواه خود تعدادی از رعایای محلی را به عنوان نماینده یا مترجم خود برگزینند. حتی اندکی از این افراد موفق شده بودند دفاتر بازرگانی خود را در مراکز اروپایی، از قبیل منچستر و مارسی تأسیس کنند. در بعضی از نقاط گروهی از بازرگانان مسلمان باسابقه موفق شدند خود را در این فرآیند نوین بازرگانی وارد کنند: اعرابی از ناحیهٔ عربستان جنوبی در آسیای جنوب شرقی دست به فعالیت زدند؛ گروهی از بازرگانان مسلمان اهل دمشق و فض از سال ۱۸۶۰ م. در منچستر مستقر شده بودند؛ و حتی برخی از مسلمانان مراکش تحت حمایت کنسولگریهای خارجی قرار گرفتند.

از سوی دیگر، گروههایی که قبلاً حکومتها بر آنها اتکا داشتند و اکنون منافعشان با دولت یکی بود، خود را مطلقاً خارج از حیطهٔ قدرت می‌یافتند. علما که پیش از آن زمام امور قضایی را در دست داشتند، اکنون با تأسیس دادگاههای جدید و نظام قوانین نوین، به مبارزات دعوت می‌شدند. خانواده‌های اشراف و نجبا که قبلاً حکم واسطه بین حکومت و مردم شهرنشین را داشتند، اکنون نفوذ خود را رو به زوال می‌دیدند. حتی کسانی که صاحب زمین شده بودند و امکان داشت از راه کشاورزی محصولی برای فروش و صدور تولید کنند، موقعیت و نفوذ خود را در میان تولیدکنندگان از جانب حکومت و فعالیتهای بازرگانان ساکن در نواحی بندری، در حال تهدید می‌دیدند. صاحبان کارگاههای صنعتی قدیمی، مانند کارگاههای منسوجات در سوریه،

پالایشگاههای قند و شکر مصر و کارگاههای تولید روسری مخصوص موسوم به شاشیه[1] در تونس، از رقابت با کالاهای اروپایی زیان می‌دیدند؛ هرچند که در بعضی موارد می‌توانستند خود را با موقعیت جدید سازش دهند و حتی پیشرفتهایی هم در کار خود حاصل نمایند. دربارهٔ وضع مردم در روستاها اطلاعات ناچیزی در دست است، اما ظاهراً بهبودی در زندگی آنان حاصل نشده بود؛ حتی در برخی نقاط زندگی آنها از قبل نیز بدتر شده بود.

احتمالاً تولید مواد غذایی در کل افزایش داشته، ولی برداشت بد و انتقال نامناسب تولیدات هنوز می‌توانست قحطی ایجاد کند؛ هرچند نه به اندازهٔ دوره‌های قبل. از دو جهت می‌توان گفت وضع روستاییان بدتر شده بود: اول، به علت سربازگیری که عده زیادی از نیروی جوان روستا جذب ارتش می‌شدند؛ دوم، مالیات سنگین‌تر شده بود و به دفعات اخذ می‌گردید.

آشفتگی اوضاع اقتصادی، فقدان قدرت و نفوذ، احساس به مخاطره افتادن سیاست جهان اسلام از خارج، مسائلی بود که عوارضشان در اواسط قرن به صورت جنبشهایی خشونت‌بار خودنمایی می‌کرد؛ این جنبشها برضد سیاستهای جدید، نفوذ روزافزون اروپا، و در پاره‌ای نقاط بر ضد مسیحیان ساکن محل که از این آشفته‌بازار سود می‌جستند، صورت می‌گرفت. در سال ۱۸۶۰ م. این جنبشها به اوج خود رسید. در دره‌های کوهستانی لبنان، از دیر باز نوعی همزیستی بین جوامع اصلی دینی وجود داشت که عبارت بودند از مارونی‌های مسیحی و دروزی‌ها. عضوی از یک خاندان محلی به نام شهاب، از طرف دولت عثمانی به عنوان رئیس دستگاه اخذ مالیات واسطه‌ای شناخته شده بود؛ بدین‌ترتیب اعضای خاندان شهاب در حقیقت از سوی مسیحیان و دروزی‌ها، به عنوان شاهزادگان کوهستان و رؤسای خانواده‌های صاحب زمین محسوب می‌شدند؛ زیرا بین مسیحیان و دروزی‌ها اشتراک منافع، اتحاد و روابط رسمی برقرار بود. اما از دههٔ ۱۸۳۰ م. به بعد این همزیستی به هم خورد. علل بر هم خوردن این همزیستی عبارت بود از: بروز تغییر در جمعیت و قدرت محلی، ناخشنودی روستاییان از اربابان، کوشش دولت عثمانی برای اعمال نظارت مستقیم، و بالاخره دخالت دول فرانسه و انگلستان. در سال ۱۸۶۰ م. در لبنان جنگی داخلی به راه افتاد و بر اثر آن مسیحیان زیادی در دمشق کشته شدند. این کشتار مسیحیان در حقیقت تجلی اعتراض مردم به اصلاحات دولت عثمانی بود که منافع اروپاییان را در دوران کساد بازرگانی حفظ می‌کرد. چنین طغیانی باعث دخالت مستقیم نیروهای

1. Shashiya.

اروپایی در محل شد و پس از آن یک حکومت مخصوص برای کوهستان لبنان به وجود آمد.

در سال ۱۸۶۴ م.، در تونس، در دوران خشکسالی و شیوع بیماریهای واگیردار طغیان پرخروشی بر ضد فرمانروایی بیگ و طبقات ممالیک و بازرگانان خارجی که از اوضاع بهره‌برداری می‌کردند، در جهت اعتراض به افزایش مالیاتهای اجباری که جهت انجام اصلاحات پرداخت می‌شد، صورت گرفت. شورش ابتدا از میان قبایل آغاز شد و دامنهٔ آن اندک‌اندک به شهرهای ساحلی محل پرورش درختان زیتون کشیده شد. شورشیان خواستار کاهش مالیات، پایان یافتن حکمرانی ممالیک، و اجرای عدالت در پرتو احکام شریعت بودند. برای مدتی قدرت بیگ به مخاطره افتاد، اما وحدت منافع حکومت و جوامع خارجی همچنان حفظ شد و بدین‌ترتیب وی توانست تا زمان فروپاشی اتحاد شورشیان صبر کند و سپس همهٔ آنها را سرکوب نماید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پی‌نوشتها

۱. جبرتی. ج ۴. ص ۲۸۵.

۲. همان. ص ۳۴۸.

۳. ج. س. هورویتز. نقش خاورمیانه و شمال افریقا در سیاست جهانی. نیوهاون. ۱۹۷۵. ص ۲۶۹ ـ ۲۷۱.

فصل هفدهم

امپراتوریهای اروپایی و طبقات حکمفرما

(۱۸۶۰-۱۹۱۴)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حدود استقلال

عهدنامهٔ سال ۱۲۷۳ ق. / ۱۸۵۶ م. پاریس نوعی توازن بین منافع اروپاییان و حکمرانان امپراتوری عثمانی علاقه‌مند به اصلاحات به وجود آورد. نیروهای اروپایی که این عهدنامه را امضا کرده بودند ضمن «تأیید ارزشهای والای» فرمان اصلاحی سلطان، وعده دادند که به استقلال امپراتوری عثمانی احترام بگذارند. اما در واقع بنا به علل گوناگونی آنها نمی‌توانستند از دخالت در امور داخلی امپراتوری عثمانی خودداری کنند؛ علل مزبور عبارت بودند از: تضاد بین قدرت نظامی اروپاییان و قدرت نظامی عثمانی، کمک‌طلبی مقامات عثمانی از سفارتخانه‌های خارجی، رابطهٔ کشورهای مختلف امپراتوری عثمانی با جوامع گوناگون مسیحی، و بالاخره توجه مشترک کشورهای اروپایی به حفظ صلح اروپا. بروز آرامش در لبنان بعد از جنگهای داخلی (۱۸۶۰ م.) در حقیقت به علت مداخلهٔ اروپاییان بود. چند سال بعد دو ایالت در رومانی با یکدیگر متحد شدند و در سال ۱۸۶۶ م. اعلام استقلال کردند. اما در خلال ده سال پس از آن

طی سلسله ناآرامیهایی، محدودیتهای دخالت مؤثر خارجیان آشکار گردید. شورش در ایالات اروپایی امپراتوری بشدت سرکوب شد. دولتهای اروپایی نسبت به این جریان اعتراض کردند و سرانجام در سال ۱۸۷۷ م. روسیه به عثمانی اعلان جنگ داد. ارتش روسیه به سوی استانبول پیشروی کرد؛ دولت عثمانی عهدنامه‌ای را امضا کرد که طبق آن به نواحی بلغاری امپراتوری خودمختاری می‌داد. این جریان ظاهراً نفوذ روسیه را در امپراتوری عثمانی عمیق می‌کرد؛ در نتیجه انگلستان واکنش شدیدی نشان داد. تا مدتی احتمال می‌رفت که جنگی در اروپا رخ دهد، ولی در سال ۱۸۷۸ م. نیروهای اروپایی عهدنامهٔ برلین را امضا کردند که طبق آن دو ناحیهٔ مجزای بلغارستان به اخذ درجات متفاوتی از خودمختاری نایل آمدند. دولت عثمانی تعهد کرد اوضاع ایالاتی را که تعداد فراوانی مسیحی داشتند بهبود بخشد. قدرتهای اروپایی نیز بار دیگر تعهد کردند در اوضاع و امور داخلی امپراتوری مداخله‌ای نکنند.

آشکار بود که هیچ کشور اروپایی به دیگری اجازه نخواهد داد که استانبول و تنگهٔ بسفر را تصرف کند؛ همچنین هیچ قدرت اروپایی حاضر نبود خطر از میان بردن دولت عثمانی را که منجر به انفجاری هولناک می‌شد گردن بگیرد. فروپاشی مرزهای امپراتوری کماکان ادامه داشت. در سال ۱۸۸۵ م.) دو ناحیهٔ بلغاری متحد شده، دولتی خودمختار را تشکیل دادند؛ در سال ۱۸۹۸ م. به جزیرهٔ کرت خودمختاری داده شد و در سال ۱۹۱۳م. این جزیره به یونان پیوست. در همان سال پس از آنکه عثمانی با کشورهایی از بالکان به جنگ پرداخت قسمت عمدهٔ باقیماندهٔ قلمرو خویش را در اروپا از دست داد. از سوی دیگر، زمانی که رقابت قدرتهای اروپایی شدیدتر شد و افزایش قدرت آلمان تعادل اروپا را ثابت‌تر کرد، حکومت عثمانی در نواحی مرکزی خود آزادی عمل بیشتری به دست آورد. این موضوع در دههٔ ۱۸۹۰ م. آشکار شد و این زمانی بود که ملی‌گرایان ارمنی برای کسب استقلال به طور جدی دست به فعالیت زدند. عثمانی‌ها با کشتار زیادی این جنبش را سرکوب کردند، درحالی‌که قدرتهای اروپایی چنان که باید و شاید اقدامی به عمل نیاوردند ولی ملی‌گرایان ارمنی به شیوهٔ زیرزمینی به فعالیتهای خود ادامه دادند.

ماهیت امپراتوری عثمانی، با از دست دادن اکثر ایالات اروپایی‌اش تغییر کرد. اکنون این امپراتوری بیش از پیش در نظر اتباع مسلمانش اعم از ترک و عرب، به عنوان تجلی آخرین استقلال سیاسی جهان اسلام که توسط دشمنان محاصره شده بود، ظاهر می‌گردید. اکنون بیش از هر زمان دیگر اجرای سیاستهای اصلاحی فوریت پیدا می‌کرد. دیوانسالاری ارتش، بیش از پیش

مدرنیزه شده بود، زیرا افسران ارتش و مقامات اداری در مدارس نوین آموزش دیده بودند. توسعهٔ ارتباطات، نظارت مستقیم دولت را عملی‌تر ساخته بود. با آمدن کشتیهای بخار، سپاهیان عثمانی در نواحی نزدیک مدیترانه و دریای سرخ، سریعتر تجهیز و تقویت می‌شد. در دهه‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰م. تلگراف که وسیله‌ای اساسی برای نظارت بر امور بود در سراسر امپراتوری گسترده شد. در پایان قرن نوزدهم م. در آناتولی و سوریه خطوط راه آهن به کار افتاد. در سالهای اولیه قرن بیستم م. خط آهن حجاز تأسیس شد و دمشق را به مدینه متصل کرد؛ این امر باعث شد که حجاج از این طریق به زیارت شهرهای مقدس بروند؛ در عین حال برای حکومت عثمانی این امکان را فراهم ساخت تا نظارت بیشتری بر کارهای شریف‌های مکه اعمال کند. دولت عثمانی از این راه می‌توانست حضور خود را در یمن نیز نشان دهد. در عربستان مرکزی خانواده‌ای به نام ابن‌رشید که مورد حمایت عثمانی‌ها بود موفق شد برای مدت کوتاهی دولت سعودی را سرکوب کند. پس از آن یکی از اعضای جوان و نیرومند خاندان به نام «عبدالعزیز» سر بلند کرد و در سال ۱۹۱۴ م. در برابر قدرت ابن‌رشید ظاهر شد و وی را به مبارزه طلبید. در نواحی عربستان شرقی قدرت عثمانی‌ها به علت گسترش نفوذ سیاست بریتانیا محدود بود. دولت بریتانیا برای جلوگیری از گسترش نفوذ سایر کشورهای اروپایی، یعنی روسیه، فرانسه و آلمان به روابط خود با فرمانروایان خلیج فارس رسمیت بیشتری داد. بین بریتانیا و فرمانروایان بحرین، عمان و کویت و شیخ‌نشینها موافقت‌نامه‌هایی به امضا رسید که طبق آنها کلیهٔ نواحی یادشده برقراری روابط خود با دنیای خارجی را مطلقاً به دست حکومت بریتانیا سپردند. این موافقت‌نامه‌ها از گسترش نفوذ عثمانی‌ها جلوگیری می‌کرد؛ هرچند در همان زمان، ادعای حاکمیت بر کویت را داشت.

قدرت استانبول در مرزهای درونی نیز از آنچه ظاهراً به نظر می‌رسید ضعیف‌تر بود. همکاری نیروهای طبقهٔ حاکم که اجرای اصلاحات را امکان‌پذیر ساخته بود، در حال از هم پاشیدن بود. گروه حاکم به دو دسته تقسیم شده بودند: آنها که معتقد بودند حکومت باید در دست شورایی متشکل از مقاماتی باشد که از وجدان خویش و اصول عدالت فرمان می‌برند؛ و آنها که عقیده داشتند حکومت باید از طریق انتخابات و بنا به میل و نظر مردم تعیین شود. بسیاری از مقامات قدیمی با حکومت از طریق انتخابات مخالف بودند و عقیده داشتند در سرزمینی که عامهٔ مردمان آن تحصیل‌کرده نیستند و در آن ملیتهای مختلف و ادیان گوناگون وجود دارد، برقراری

چنین حکومتی خطرناک خواهد بود؛ زیرا امکان دارد این گروههای ملی و دینی مختلف از آزادی سیاسی خویش سوءاستفاده کنند، و در راه استقلال و جدا شدن از امپراتوری گام بردارند. در سال ۱۸۷۶ م. در اوج بحران، نوعی قانون اساسی تدوین شد و نمایندگان مجلس انتخاب شدند و جلساتی در مجلس تشکیل شد؛ اما بمحض آنکه سلطان جدید، یعنی عبدالحمید دوم (۱۸۷۶ ـ ۱۹۰۹ م.) بر سر کار آمد و قدرت کافی به دست گرفت، پارلمان را تعطیل کرد. از این زمان به بعد شکاف در طبقهٔ حاکم عمیق‌تر شد. قدرت از دست طبقهٔ حاکم برگزیده خارج شد و به دست سلطان و اطرافیانش افتاد؛ همین مسئله رابطهٔ بین خاندان سلطنتی و عناصر ترک را که سرانجام امپراتوری به آنها متکی شد، سست و ضعیف نمود.

در سال ۱۹۰۸ م. انقلابی که از جانب بعضی از رهبران ارتش حمایت می‌شد، در کشور در گرفت (رومانی و بلغارستان از این فرصت استفاده کرده استقلال رسمی خود را اعلام نمودند). در آغاز در نظر بسیاری از مردم چنین می‌نمود که با این انقلاب دوران آزادی و همکاری مردم امپراتوری با یکدیگر فرارسیده است. عضوی از یک هیئت دینی امریکایی که مدتها مقیم بیروت بود اظهار نظر می‌کرد که این انقلاب در نظر مردم تحولی اساسی بوده است:

> [تحولی]از حکومت فاقد حس مسئولیت یک مشت پاشاهای گرسنه و رشوه‌خوار، تا پارلمانی که نمایندگانی از سراسر امپراتوری در آن بودند و از سوی فرقه‌های مختلف مسلمان، مسیحی و یهودی برگزیده شده بودند! تمام امپراتوری عثمانی از خوشحالی به حد انفجار رسید. مطبوعات سکوت را شکستند. همایشهای عمومی صورت گرفت، شهرها و روستاها تزیین شدند، مسلمانان از شدت شادی مسیحیان و یهودیان را در آغوش می‌گرفتند.(۱)

اما در خلال چند سال بعد گروهی از افسران و مقامات دولتی قدرت را به دست گرفتند (این گروه به نام ترک‌های جوان یا کمیتهٔ اتحاد و ترقی نام گرفته بود) که می‌کوشید از راه افزایش سلطهٔ مرکزی، امپراتوری را تقویت کند.

هرچند حکومت عثمانی می‌توانست خود را از برخوردهای سیاسی دور نگه دارد، ولی نوع دیگری از دخالت اروپاییان اهمیت بیشتری یافت. از دههٔ ۱۸۵۰ م. به بعد حکومت عثمانی

جهت پرداخت هزینه‌های ارتش، امور اداری و برخی کارهای عمومی بشدت نیازمند پول بود. دولت عثمانی منبع جدیدی برای دستیابی به پول در اروپا پیدا کرده بود؛ این منبع بانکهای گوناگونی بود که برای پیشبرد صنایع و بازرگانی، سرمایه‌های کلانی را در خود جای داده بود. حکومت عثمانی بین سالهای ۱۸۵۴ و ۱۸۷۹ م. مقادیر فراوانی وام با شرایط نامطلوب و زیان‌آور از این بانکها اخذ کرد؛ مثلاً از یک مبلغ اسمی ۲۵۶ میلیون پوند ترکیه، تنها ۱۳۹ میلیون دریافت داشت و مابقی آن بابت بهره کسر شد (در آن زمان یک پوند ترکیه برابر ۰/۹ استرلینگ بود). در سال ۱۸۷۵ م. دولت عثمانی نتوانست اقساط اصل و فرع وام را پرداخت کند، در نتیجه در سال ۱۸۸۱ م. اروپایی‌ها اداره‌ای به نام «ادارهٔ بدهی عمومی» به نمایندگی از سرمایه‌داران خود تأسیس کردند. این اداره نظارت و مدیریت قسمت عمده‌ای از درآمدهای دولت عثمانی را در دست گرفت؛ بدین‌ترتیب عملاً کنترل تمام فعالیتهای مالی دولت عثمانی به دست این سازمان افتاد.

تقسیم افریقا: مصر و مغرب

در مصر و تونس نیز جریانی مشابه امپراتوری عثمانی رخ داد، اما بر اثر تحمیل سلطهٔ یک دولت اروپایی به نحو متفاوتی خاتمه یافت. بنا به علل گوناگونی هر دو کشور مذکور وضعی داشتند که یک دولت خارجی قادر بود دخالت قاطعی در آن به عمل آورد، در تونس رشد فزایندهٔ بدهی دولت به بانکهای اروپایی همان نتیجهٔ فوری را به بار آورد که در امپراتوری عثمانی پدید آمده بود. در سال ۱۸۶۹ م. یک کمیتهٔ بین‌المللی مالی برای استرداد وامها تشکیل شد. فعالیت این کمیته منجر به اصلاح امور اقتصادی، تجدید سازمان دادگستری و تأسیس نظام آموزش و پرورش نوین شد. اما هرچه دروازه‌های کشور به روی سازمانهای خارجی بیشتر باز می‌شد، علاقهٔ کشورهای خارجی برای استقرار در آنجا شدت می‌گرفت؛ مخصوصاً توجه کشور فرانسه که در این زمان در مرز غربی، در الجزایر مستقر شده بود. در سال ۱۸۸۱ م. یک ارتش فرانسوی تونس را به اشغال خود درآورد؛ این کار معلول چند علت بود: علل مالی و اقتصادی؛ جلوگیری از توسعهٔ نفوذ یک رقیب، یعنی ایتالیا و ایمن ساختن مرزهای الجزایر. دو سال بعد قراردادی بین بیگ تونس و دولت فرانسه به امضا رسید که طبق آن فرانسه به طور رسمی قیمومیت تونس و

مسئولیت امور اداری و مالی این کشور را بر عهده می‌گرفت.

در مصر نیز ورود هرچه بیشتر سازمانهای خارجی به کشور بهانه‌های بیشتری برای دخالت به دست آنها می‌داد. جانشینان محمدعلی و مخصوصاً خدیواسماعیل (۱۸۶۲ ـ ۱۸۷۹ م.) در راه تأسیس سازمانهای اجتماعی جدید بسیار کوشیدند. مصر عملاً مستقل شد و از امپراتوری عثمانی جداگردید.

آموزش و پرورش توسعه یافت، کارخانه‌های تازه‌ای تأسیس گردید و مهمتر از همه، فعالیتهایی صورت گرفت که بر اثر آنها اصولاً مصر تبدیل به یک کشور تولید پنبه شد که محصول آن مستقیماً راهی بازارهای انگلستان می‌گردید. جنگ داخلی امریکا (۱۸۶۱ ـ ۱۸۶۵ م.) که تا مدتها تولید پنبهٔ این کشور را قطع کرد، انگیزه‌ای برای افزایش تولید پنبهٔ مصر بود. چنین جریانی بعد از جنگ داخلی امریکا هم ادامه یافت، و هزینه‌هایی به احداث نظام جدید آبیاری و ارتباطات اختصاص داده شد. از دههٔ ۱۸۵۰ م. به بعد مصر بسیار زود وارد دورهٔ راه‌آهن شد. اقدام بزرگ دیگری که صورت گرفت حفر کانال سوئز در سال ۱۸۶۹ م. بود. این کانال بیشتر با سرمایهٔ فرانسوی‌ها و مصری‌ها و نیروی انسانی مصری‌ها حفر شد. گشایش این کانال یکی از اقدامات بزرگ این قرن محسوب می‌شد. خدیو اسماعیل از این موقعیت استفاده کرده اظهار داشت که دیگر مصر جنوبی جزء افریقا به شمار نمی‌آید، بلکه قسمتی از جهان متمدن اروپاست. مهمانان برجسته‌ای در مراسم گشایش کانال سوئز شرکت کردند: امپراتور اتریش، ملکه اوژنی همسر ناپلئون سوم امپراتور فرانسه، ولیعهد پروس، نویسندگان و هنرمندان فرانسوی از جمله: تئوفیل گوتیه[1]، امیل زولا، اوژن فروم‌تن[2] و هانریک ایبسن و عده‌ای از دانشمندان و موسیقی‌دانان آن عصر. مراسم گشایش کانال به وسیلهٔ دو نفر روحانی مسلمان و مسیحی اجرا شد. اوژنی، ملکهٔ فرانسه، درحالی‌که در یک کشتی امپراتوری نشسته بود وارد کانال جدید شد؛ تقریباً در همان لحظه خانهٔ بزرگ اپرای قاهره نیز گشایش یافت. در آغاز سرودی به افتخار خدیو اسماعیل خوانده شد و سپس اپرای ریگولتو[3] اثر وردی[4] به نمایش درآمد. گشایش کانال سوئز به نحو اجتناب‌ناپذیری توجه بریتانیا را به سوی مصر جلب کرد؛ زیرا در آن زمان بازرگانی دریایی بریتانیا در اوج رونق بود، به علاوه از مرزهای هندوستان دفاع می‌کرد.

1. Theophile Gautier.
2. Eugene Frometin.
3. Rigoletto.
4. Verdi.

برای سرمایه‌داران اروپایی به عمل آوردن و صدور پنبه همچون خود کانال سوئز مسئله‌ای پرسود بود. مصر بین سالهای ۱۸۶۲ و ۱۸۷۳ م. مبلغ ۶۸ میلیون پوند وام گرفت ولی فقط دو سوم این مبلغ را دریافت کرد و بقیه به عنوان بهره کسر شد. با وجود کوششهای فراوان مصر برای بالا بردن سطح درآمد خود، از جمله فروش سهام خود از کانال به دولت انگلستان، این کشور در سال ۱۸۷۶ م. نتوانست به تعهدات خود عمل کند؛ لاجرم چند سال بعد سلطهٔ مالی و اقتصادی مشترک انگلستان و فرانسه بر مصر تحمیل شد. توسعهٔ نفوذ خارجیان، سنگین شدن بار مالیات جهت پرداخت بدهیهای خارجی، و سایر عوامل باعث شد که در کشور جنبشی بر ضد قدرت خدیو پدید آید که صبغه‌ای ملی‌گرایانه داشت. رهبر این جنبش یک افسر ارتش بود به نام احمد اعرابی (۱۸۳۹ ـ ۱۹۱۱ م.)؛ این جنبش دولت را مجبور کرد تا در سال ۱۸۸۱ م. قانونی برای تشکیل مجلسی از نمایندگان مردم به تصویب رساند. هنگامی‌که مجلس تشکیل شد خواستار اختیارات کامل و مستقل گردید، این مسئله، یعنی ظهور حکومتی که کمتر به منافع خارجیان توجه داشت، به نوبهٔ خود باعث مداخلهٔ اروپاییان گردید. ابتدا این مداخله جنبهٔ سیاسی داشت و فرانسه و انگلستان به طور مشترک به آن دست زدند. سپس در سال ۱۸۸۲م. انگلستان منفرداً دست به مداخلهٔ نظامی زد. بهانهٔ دولت انگلستان برای تهاجم به مصر آن بود که ادعا می‌کرد دولت مصر بر ضد حق رسمی و اختیارات قانونی [بریتانیا] شورش کرده، همچنین نظم و ثبات کشور به هم خورده است. باید در نظر داشت که اکثر شاهدان عینی آن دوره صحت چنین ادعایی را تأیید نمی‌کنند. دلیل واقعی این جریان قدرت‌گرایی دولتهای خارجی بود که اکنون به علت فشار سخنگوی کمیتهٔ مالی اروپاییان زمینهٔ مساعدی یافته و نیرومندتر شده بود. هجوم بریتانیا به مصر در آغاز با بمباران بندر اسکندریه صورت گرفت، پس از آن نیروهای بریتانیایی در نواحی کانال سوئز پیاده شدند. تجاوز بریتانیایی‌ها بیش از احساسات ملی‌گرایی، احساسات دینی مردم مصر را برانگیخت. متأسفانه نظر حکومت مصر با نظر خدیو متفاوت بود؛ از طرف دیگر، ارتش مصر هم نتوانست مقاومت کارسازی انجام دهد. ارتش بریتانیا مصر را اشغال کرد و از آن پس در حقیقت بریتانیا فرمانروای مطلق مصر شد. اما به علت منافع متعدد خارجیان در مصر، انگلستان به طور رسمی حاکمیت خود را بر مصر اعلام نکرد؛ در سال ۱۹۰۴ م. بود که فرانسه حاکمیت کامل بریتانیا بر مصر را به رسمیت شناخت.

اشغال تونس و مصر گامهای مهمی بود که قدرتهای اروپایی با برداشتن آن، به جای جنگ با

یکدیگر، قلمرو منافع خود را در افریقا نشان دادند. برداشتن این گامها مقدمه‌ای برای گامهای دیگر بود. قدرت بریتانیا در امتداد رود نیل به سوی جنوب گسترش یافت و دامنهٔ آن به سودان کشیده شد. دلیل ارائه‌شده برای این پیشروی، پیدایش یک جنبش دینی بود که به رهبری محمداحمد (۱۸۴۴ ـ ۱۸۸۵ م.) و برای احیای عدالت اسلامی صورت گرفت. نکتهٔ جالب آنکه محمداحمد در نظر پیروانش همان مهدی موعود بود. در سال ۱۸۸۴ م. فرمانروایی مصر بر سودان پایان یافت، و سپس نوعی حکومت اسلامی در آنجا مستقر گشت. اما باید در نظر داشت که ترس از گسترش حکومت اسلامی نبود که انگلستان را بدان دیار کشید، بلکه بیشتر ترس از ورود قدرتهای دیگر اروپایی بدان سرزمین بود؛ نتیجه آن شد که ارتش مصر و انگلستان به سودان تاختند و پس از اشغال آن، حکومت اسلامی را مضمحل ساختند و در سال ۱۸۹۹ م. حکومت جدیدی تحت نظر مشترک خود برپا کردند ولی در حقیقت زمام امور در دست انگلستان بود.

اندکی پس از این رویداد، گسترش نفوذ اروپاییان در سرزمین مراکش نتیجهٔ مشابهی به بار آورد. کوششهای سلطان مراکش برای رهایی کشور از شر مداخلات بیگانگان، در سال ۱۸۶۰ م. به پایان رسید. در این زمان اسپانیا به این سرزمین هجوم آورد. تهاجم اسپانیا به مراکش به جهت گسترش نفوذش در ماورای دو بندر سئوتا و ملیلا، همچنین به دلیل جلوگیری از نفوذ بریتانیا بود. دو بندر یادشده قرنها در دست اسپانیایی‌ها بود. تهاجم اسپانیایی‌ها با انعقاد پیمانی پایان یافت که طبق آن مراکش مجبور بود به اسپانیا غرامت جنگی بپردازد؛ ولی این کشور از پرداخت این غرامت عاجز بود. کوشش مراکش برای پرداخت غرامت، همچنین انعقاد قراردادهای بازرگانی با دولتهای اروپایی، منجر به افزایش سریع فعالیت اروپاییان در این سرزمین شد. در دوران سلطنت سلطان حسن (۱۸۷۳ ـ ۱۸۹۴ م.) حکومت مراکش کوشید دست به اصلاحاتی مشابه اصلاحات کشورهای دیگر عربی بزند تا بدین‌وسیله نفوذ اروپاییان کماکان ادامه یابد. ارتشی جدید، سازمان حکومتی جدید، و بالاخره روش مؤثری برای بالا بردن درآمد و به کارگیری آن. سیاست جدید دولت موفقیت محدودی داشت، زیرا حکومت قدرت نظارت بر سراسر کشور را نداشت. مالکان و مقامات بزرگ روستایی که به علت نفوذ دینی یا قبیله‌ای در محیط خود ریشه دوانده بودند، در حقیقت در امور خود استقلال داشتند؛ در جنوب کشور قدرت آنها روزبه‌روز بیشتر می‌شد. در شهرها نیز نظام جدید مالیاتی و حکومتی باعث شده بود

که از محبوبیت و قدرت سلطان کاسته شود. رؤسای محلی قبایل با نمایندگان خارجی رابطهٔ مستقیم پیدا کرده بودند و بازرگانان نیز خود را تحت حمایت این رؤسا قرار داده بودند. حکومت برای بقای خود شروع به وام گرفتن از بانکهای خارجی کرده بود. این مسئله نفوذ خارجیان را در کشور افزون کرد و سرانجام در سال ۱۹۰۴ م. پیامد منطقی این مسأله رخ نشان داد؛ یعنی انگلستان و اسپانیا که نفوذ فراوانی پیدا کرده بودند تقدم منافع فرانسه را در کشور به رسمیت شناختند (انگلستان به ازای این به رسمیت شناختن آزادی بیشتری در دخالت در امور مصر یافت و اسپانیا نیز سهمی از سیطره بر کشور را برای خود حفظ کرد). در سال ۱۹۰۷ م. کشورهای اصلی اروپایی موافقت کردند که فرانسه و اسپانیا زمام امور اداری و مالی مراکش را در دست بگیرند. پس از آن، فرانسه و اسپانیا هریک قسمتهایی از کشور را اشغال کردند؛ اسپانیا شمال آن سرزمین را و فرانسه سواحل اقیانوس اطلس و مرز الجزایر را. پس از این جریان مردم بر ضد سلطان دست به شورش زدند و سلطان نیز تحت حمایت دولت فرانسه قرار گرفت. نفوذ و قدرت فرانسه در کشور به طور روزافزونی ادامه یافت و در سال ۱۹۱۲ م. سلطانی جدید قراردادی با فرانسه به امضا رساند که مراکش را تحت قیمومیت آن کشور درمی‌آورد. بزرگترین رؤسا و رهبران نواحی جنوبی کشور نیز این مسئله را پذیرفتند. طبق موافقت‌نامهٔ فرانسه ـ اسپانیا، قسمتی از شمال کشور تحت نظر اسپانیا اداره می‌شد، شهر طنجه نیز که مرکز منافع خارجیان بود به وسیلهٔ یک رژیم خاص بین‌المللی اداره می‌گردید.

تقریباً در همین زمان جدایی مغرب به مرحلهٔ کامل خود رسید. ایتالیا که دیرتر از دیگران به «خوان یغمای افریقا» رسیده بود در سال ۱۹۱۱ م. به امپراتوری عثمانی اعلام جنگ کرد، و بی‌درنگ نیروهای خود را در سواحل طرابلس مستقر نمود. با وجود مقاومت عثمانی‌ها، ایتالیا موفق شد بنادر آن سرزمین را به تصرف خود درآورد و دولت عثمانی را مجبور کند که موقعیت موجود را به رسمیت بشناسد.

وحدت منافع حاکم

با آغاز جنگ اول جهانی، دیگر سلطهٔ ایتالیا بر لیبی و سیطرهٔ فرانسه و اسپانیا بر مراکش بسختی قابل رؤیت بود؛ ولی به طور کلی آثاری از حکومت فرانسه در الجزایر و تونس و حکومت

بریتانیا در مصر و سودان باقی بود. از جهاتی این کشورها رابطهٔ خود را با گذشته و وقایع جاری امپراتوری عثمانی قطع کردند: اکنون منافع اقتصادی و استراتژیک تک‌تک کشورهای اروپایی مورد توجه بود؛ و گرچه در مصر و تونس و مراکش، نامی از حکومتهای بومی وجود داشت، اما رفته‌رفته با گسترش سلطهٔ مقامات اروپایی، آنان قدرت را از دست می‌دادند و حتی مجال اندکی نیز برای انجام اعمالی که حاکی از استقلال ایشان باشد، نداشتند. قدرت حاکمه در استانبول آن‌قدر محدود شد که نمی‌توانست کوچکترین اقدامی در جهت حفظ منافع ملی انجام دهد.

سیاستهای فرانسه و انگلستان همان بود که حکومتهای بومی در برنامه‌های اصلاحی خود در پیش گرفته بودند. در پشت ظاهر حکومتهای بومی، مقامات خارجی بیشتری پنهان شدند و اندک‌اندک سلطهٔ گسترده‌تری یافتند. اکنون توازن بین آنها و مقامات بومی به هم خورده بود. (در سودان اصولاً چنین ظاهری هم وجود نداشت، بلکه نظام دخالت مستقیم از نوع مستعمراتی بود؛ به گونه‌ای که تمام مشاغل و مقامات ارشد و برجسته به دست انگلیسی‌ها و مصری‌ها و دیگران سمتهای کم اهمیت را به عهده داشتند). حکومتها جدی‌تر ولی با فاصلهٔ بیشتری از مردم فعالیت می‌کردند. سربازان خارجی، یا سربازان بومی تحت فرمان آنها، و پلیس منضبط قادر بودند زمام امور حکومت را در دست گیرند و این سلطه و نظارت را تا دورترین نواحی روستایی گسترش دادند. نظام ارتباطی بهتری ایالات را به پایتختها نزدیکتر کرد؛ در مصر و تونس وسیلهٔ ارتباطی راه‌آهن احداث شد؛ در تونس وضع راهها نیز سامان گرفت. دادگاههای قضایی غیردینی با استفاده از قوانین اروپایی تأسیس شد و دادگاههایی که قبلاً وجود داشت توسعه یافت. نظام جدی و دقیق اخذ مالیات باعث بالا رفتن درآمد شد و از این راه تا میزانی دیون خارجی پرداخت گردید. افزایش سرمایه و دستیابی به وامهای خارجی با شرایط مساعدتر این امکان را فراهم ساخت که اقدامات عمومی سودمندی به انجام رسد. بویژه احداث نظام آبیاری در درهٔ نیل، و تکمیل سد اسوان که به وسیلهٔ آن آبیاری منظمی در مصر صورت می‌گرفت. تعداد محدودی مدارس گوناگون تأسیس و مدارس قبلی نیز تکمیل گردید. تعداد این مدارس به آن اندازه بود که مقامات و کارشناسان فنی را در سطحی که در دستگاههای دولتی به خدمت درآیند، آموزش دهد؛ اما این تعداد و برنامه‌های آنها برای آموزش طبقهٔ وسیع روشنفکران ناراضی محلی کافی نبود.

در خلال نیمهٔ دوم قرن نوزدهم م.، اشتراک منافع در حوزهٔ حکومتهای جدید استانبول،

قاهره، تونس و الجزایر، گسترش یافت و تقویت شد. گذشته از مقامات برجستهٔ دولتی، دو طبقهٔ خاص دیگر نیز مورد توجه سیاست حکومت قرار گرفت. طبقهٔ اول آنها بودند که در امور بازرگانی و مالی دست داشتند. رشد جمعیت و صنعت در اروپا، توسعهٔ بنادر، احداث راه‌آهن و راههای ارتباطی (در لبنان، الجزایر و تونس) باعث بسط و گسترش تجارت با اروپا و نقاط مختلف خاورمیانه و مغرب شد. به طور کلی روال فعالیت بازرگانی همان بود که از قبل وجود داشت: صدور مواد خام (پنبهٔ مصری، ابریشم لبنانی، پشم و پوست مغرب، فسفات تونس) و مواد خوراکی (پرتغال فلسطینی، شراب الجزایری، روغن‌زیتون تونسی) به اروپا؛ واردکردن مواد تولیدی، منسوجات، لوازم فلزی، چای، قهوه، قند و شکر. وضع تجارت با اروپا توازن نامطلوبی داشت و این بیشتر به علت ورود سرمایه‌های کلان از اروپا برای انجام دادن کارهای عام‌المنفعه و در بعضی از نقاط، هجوم سیل طلا و نقره و وجوه ارسالی مهاجران از دنیای جدید بود.

سهم عمدهٔ بازرگانی در دست شرکتها و بازرگانان اروپایی، در درجهٔ اول فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها بود؛ پس از آنها، با رشد جمعیت و صنعت آلمان، سهم فزاینده‌ای نیز به آلمانی‌ها تعلق گرفت. بازرگانان بومی نیز در تجارت بین‌المللی نقش عمده‌ای بر عهده داشتند؛ در تجارتهای محلی تمام کار در دست آنها بود: در خاورمیانه: مسیحیان سوری و لبنانی، یهودی‌های سوری و عراقی، و در حوزهٔ بازرگانی درهٔ نیل: مصری‌های قبطی؛ در مغرب: یهودی‌های محلی و کسانی که از دیرباز در امر تجارت سابقه داشتند؛ در مراکش: بازرگانان ناحیهٔ سوس[1]، بازرگانانی در واحد مغرب در الجزایر و جزیرهٔ جربا[2] در منتهاالیه سواحل تونس.

منافع مالی اروپاییان از کار تجارت فراتر می‌رفت. مهمترین قسمت سرمایه‌گذاری اروپاییان، در زمینهٔ اعطای وامهایی به حکومتها بود که منجر به دخالت و سلطهٔ مالی از جانب اروپاییان می‌شد؛ پس از آن نوبت به وامهای سنگینی می‌رسید که خود حکومتها از آنان می‌گرفتند، ولی به علت نظارت خارجیان، این وامها با شرایط مساعدتری پرداخت می‌شد. دامنهٔ سرمایه‌گذاری خارجیان از پرداخت وام به دولتها به سرمایه‌گذاری در کارهای عام‌المنفعه‌ای رسید که شرکتهای خارجی امتیاز آن را گرفته بودند. پس از احداث کانال سوئز، خارجیها در امور گوناگون امتیازاتی برای خود کسب کرده بودند. مثلاً توسعه و تکمیل بنادر، احداث تراموا، لوله‌کشی آب، گاز،

1. Sus. 2. Jarba.

الکتریسیته و بالاتر از همه احداث خطوط راه‌آهن را می‌توان نام برد.(۲) در مقایسه با این سرمایه‌گذاریهای کلان، در امور کشاورزی سرمایه‌گذاری ناچیزی صورت می‌گرفت؛ بجز در قسمتهایی از مصر و الجزایر که نیاز به تولیدات کشاورزی خاصی بود، و ادارهٔ امور تحت‌نظر اروپاییان باعث می‌شد که بازدهی سرمایه و سود کلان تضمین شود. در صنایع نیز سرمایه‌گذاری چندانی صورت نمی‌گرفت، جز در صنایع مصرفی کوچک و استخراج معادن (فسفات در تونس، نفت در مصر).

شرکت در امر سرمایه‌گذاری منحصر به بانکها و شرکتهای اروپایی نبود، اکنون بانکهایی در استانبول، قاهره و نقاط دیگر، مانند بانک عثمانی تأسیس شده بودند که در امور مختلف سرمایه‌گذاری می‌کردند. قسمت عمدهٔ سرمایهٔ این بانکهای محلی متعلق به اروپاییان بود، بیشترین بخش منافع حاصله از این سرمایه‌گذاریها، برای ایجاد ثروت بیشتر و عمران، در این کشورها باقی نمی‌ماند، بلکه مستقیماً به اروپا ارسال می‌گردید تا ثروت و سرمایهٔ آنها را افزایش دهد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

زمینداری

گروه دیگری که منافعشان با حکومتهای جدید گره می‌خورد صاحبان زمین بودند. در اواسط قرن نوزدهم م.، در سراسر قلمرو امپراتوری عثمانی و در مصر، اساس قانونی مالکیت زمین تغییر یافت. در خاک امپراتوری، قانون مربوط به زمین مصوبهٔ سال ۱۸۵۸ م. زمینها را به چند دسته تقسیم می‌کرد. بنا به قانون سنتی و قدیمی کشور، قسمت عمدهٔ زمینهای قابل کشت متعلق به دولت بود، اما کسانی که در این زمینها کشاورزی می‌کردند یا امر کشاورزی را به عهده داشتند، بی چون و چرا حق داشتند که به هر نحو که میل دارند از آن استفاده کنند؛ آن را به فروش برسانند یا به وراثان خود واگذار نمایند. به نظر می‌رسد که منظور اصلی چنین شرط قانونی آن بود که از این راه تولیدات کشاورزی افزایش یابد و موقعیت کشاورزان واقعی تقویت شود. چنین شرایطی در بعضی از نقاط آناتولی و لبنان باعث می‌شد که زمینهای کوچک تولید ابریشم بیشتر به این دلیل که مهاجران، منافع حاصله را برای خانواده‌هایشان ارسال می‌کردند، افزایش یابد. ولی در بیشتر نقاط نتایج حاصله جز این بود. در نواحی نزدیک به شهرها که زمینهای مورد نظر برای تولید مواد

خوراکی و مواد خام جهت شهرها یا صادرات مورد استفاده قرار می‌گرفت، سرانجام زمینها به دست خانواده‌های شهرنشین می‌افتاد. این شهرنشینان می‌توانستند از عنوان و موقعیت خود بهتر استفاده کنند. آنها بهتر از روستاییان می‌توانستند از بانکهای بازرگانی یا بانکهای کارگشایی یا بانکهای کشاورزی دولتی وام دریافت دارند. آنها می‌توانستند پول در اختیار روستاییان بگذارند تا مالیات خود را بپردازند یا آن را در راه امور کشاورزی مصرف کنند؛ در نواحی‌ای که تولید برای صادرات بود، بازرگانان شهرنشین که با بازارهای خارجی ارتباط داشتند بخوبی می‌توانستند تولیدات را تحت نظارت خود درآورند و نوع تولیدات را از پیش تعیین نمایند؛ بدین معنی که پول در اختیار کشاورزان بگذارند و سپس محصول تولیدشده را از آنها خریداری نمایند. بعضی از این بازرگانان از این امتیاز برخوردار بودند که تولید و فروش محصولات را به انحصار خویش درآورند: خرید ابریشم و تنباکو در سراسر امپراتوری در انحصار شرکتهایی بود که با سرمایه‌های خارجی تأسیس شده بودند. بدین‌ترتیب و با این شیوه گروهی از مالکان غایب که غالباً هم شهرنشین بودند ظهور کردند؛ اینها می‌توانستند با کمک دولت سهمی از تولیدات را تصاحب کنند. روستاییانی که این کشاورزی تولیدی را انجام می‌دادند یا کارگران فاقد زمین بودند یا سهم ناچیزی دریافت می‌داشتند، و چیزی که از این تولیدات نصیبشان می‌شد فقط در حدی بود که آنها را زنده نگه دارد. شاید وسیعترین این مستغلات اختصاصی، متعلق به خود سلطان عبدالحمید بود.

در نواحی دوردست روستاها که دور از نظارت دقیق شهر بود نوع دیگری از مالکان زمین ظاهر شدند. بیشتر این زمینها، بویژه چراگاهها، از دیرباز هم از نظر ساکنان و هم از نظر دولت متعلق به قبایل تلقی می‌شد، و اکنون قسمتهای عمدهٔ آن به نام رؤسای قبایل به ثبت رسیده بود. اما اگر وسعت این زمینها بسیار زیاد بود در آن صورت دیگر نظارت ادارهٔ زمینها نه به عهدهٔ رهبر قبیله، بلکه توسط گروهی از عاملان واسطه انجام می‌شد که بیش از مالکان شهری یا شیخ قبیله با زمین و کشاورزی آشنایی داشتند.

گروه جدید مالکان زمین عبارت بودند از بازرگانان و رباخواران مسیحی و یهودی؛ خارجیان کمتر در این مورد دخالت می‌کردند. استثنای عمده در این میان سرزمین فلسطین بود که از دههٔ ۱۸۸۰ م. به بعد جامعهٔ یهودی جدیدی در آنجا پیدا شد که نه یهودیان شرقی‌تبار، بلکه یهودیانی از نواحی مرکزی و شرقی اروپا بودند، آنان برای تحصیل یا عبادت یا مردن به این سرزمین

نمی‌آمدند بلکه منظور آنها، طبق نظریه‌ای جدید، ریشه دوانی و ساکن شدن در این سرزمین بود. در سال ۱۸۹۷ م. طی قطعنامهٔ نخستین کنگرهٔ صهیونیست‌ها، چنین اشتیاق و برنامه‌ای اعلام و ضمناً اظهار شد که آنان قصد دارند طبق موازین قانونی برای قوم یهود میهنی در فلسطین به وجود آورند. با وجود مخالفت دولت عثمانی و خشم و اضطراب اعراب ساکن آن سرزمین، در سال ۱۹۱۴ م. جمعیت یهودیان فلسطین به حدود ۸۵۰۰۰ نفر افزایش یافت که این تقریباً ۱۲ درصد کل جمعیت بود. یک‌چهارم این یهودی‌ها زمینهایی را تصاحب کردند و در آن ساکن شدند. قسمتی از این زمینها به وسیلهٔ بودجهٔ ملی خریداری شد و بی‌درنگ غیرقابل انتقال بودن آنها اعلام گردید. همچنین تصریح شد که این زمینها ملک طلق مردم یهود است و هیچ فرد غیریهودی حق سکونت و استفاده از آن را ندارد. برخی دیگر از این یهودیان در روستاها و نواحی کشاورزی مستقر شدند و به صورت تعاونی بر تولید نظارت می‌کردند و زندگی جمعی داشتند.

در مصر زمینها از طرف دولت به مالکان خصوصی تسلیم گردید؛ این کار که از اواخر دوران سلطنت محمدعلی آغاز شده بود بین سالهای ۱۸۵۸ ـ ۱۸۸۰ م. طی قوانین و مصوباتی رواج کامل یافت و آن‌قدر پیشرفت حاصل کرد تا آنکه به مالکیت مطلق افراد منجر شد، بدون آنکه محدودیتهای امپراتوری عثمانی را در برداشته باشد. در اینجا نیز نیت اولیه و اصلی آن نبود که گروهی از عمده مالکان ایجاد شود، اما به علت بروز وقایع سرانجام چنین شد. تا زمان تصرف مصر از طرف بریتانیا در سال ۱۸۸۲ م.، خدیو مصر بسیاری از زمینها را به اعضای خانوادهٔ خویش یا کارگزاران خود بخشید. قسمت عمده‌ای از زمینها نیز به عنوان ملک خصوصی در مالکیت خدیو باقی ماند. از آنجا که تقاضا برای تولید پنبه نیز افزایش یافت، خانواده‌های مهم روستاها بر وسعت زمینهای خود افزودند. پس از اشغال مصر از طرف بریتانیا، زمینهایی که برای ایجاد درآمد و پرداخت آن به دیون خارجی از طرف خدیو به مالکان داده شده بود، همچنین زمینهایی که بتازگی به کشت و زرع اختصاص یافته بود همگی به دست عمده مالکان و یا شرکتهای کارگشایی و خریدار زمین افتاد. خرده مالکان، مقروض نزول‌خواران شهری شدند و زمینهای خود را از دست دادند. آنان حتی اگر در مواردی زمین خود را هم حفظ می‌کردند به‌آسانی نمی‌توانستند برای بهبود آن تأمین اعتبار نمایند. قانون انتقال زمین به وراث تغییر کرد؛ سهم وارث از زمین به اندازه‌ای ناچیز شد که وی دیگر نمی‌توانست معاش خانوادهٔ خود را تأمین کند. در دوران جنگ اول جهانی، بیش از ۴۰ درصد زمینهای مزروعی در دست عمدهٔ مالکان بود

(کسانی که بیش از پنجاه فدان[1] زمین در تصاحب داشتند)، حدود بیست درصد از زمینها در دست خرده‌مالکان بود که کمتر از پنج فدان در اختیار داشتند (یک فدان تقریباً برابر با یک جریب یا ۰/۴ یک هکتار است). در حدود یک‌پنجم مستغلات عمده، بویژه در شمال کشور متعلق به افراد یا شرکتهای خارجی بود. الگوی شایع کشاورزی و زمینداری عبارت بود از یک عمده مالک بزرگ که عده‌ای کشاورز و روستایی زیر دست خود داشت. این کشاورزان می‌توانستند قطعاتی از زمین مالک را اجاره کرده برای خود در آنها کشاورزی کنند. در سطوح پایین‌تر، عدهٔ بسیار زیادی کارگران فاقد زمین بودند که تعدادشان یک پنجم کل جمعیت کارگران را تشکیل می‌داد.

در تونس اختصاص زمینها به خارجیان از این هم فراتر رفت. پیش از تصرف کشور به دست فرانسویان، جوامع بزرگی از فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها در آن سرزمین وجود داشتند. در خلال ده سال اول قیمومیت فرانسویان اقداماتی صورت گرفت که کاملاً به نفع خریداران زمین بود. دعاوی حقوقی مربوط به معاملات زمین در دادگاههایی رسیدگی می‌شد که قوانینش مخلوطی از قوانین اروپایی و قوانین اسلامی بود؛ کسانی که زمینهای وقفی را اجاره می‌کردند مجاز بودند آن را خریداری کنند. از سال ۱۸۹۲ م. سیاست جدیدی از طرف دولت اتخاذ شد که مهاجرت و اسکان در کشور را تشویق می‌کردند. این مسئله به علت فشار و اصرار کولون‌ها بود؛ به علاوه دولت می‌خواست جمعیت فرانسویان را در آن سرزمین افزایش دهد. قطعات بسیار زیادی از زمینها از جمله زمینهای اوقاف، زمینهای دولتی و زمینهای متعلق به قبایل را برای فروش آماده کردند. در اینجا هم همان سیاست سرزمین الجزایر اتخاذ شد، یعنی جمعیت قبایل و چادرنشینان را تحت فشار قرار دادند تا تعداد زیادی از آنها در محوطهٔ کوچکی زندگی کنند. برای خریداران زمینها شرایط مطلوبی مانند وام روستایی، وسایل و تجهیزات کشاورزی، احداث جاده‌های ارتباطی را فراهم کردند. اوضاع و احوال اقتصادی نیز برای فعالیت این افراد مناسب و مساعد بود. تقاضا برای خرید گندم زیاد، و برای خرید شراب و روغن زیتون رو به افزایش بود. بدین‌ترتیب وسعت زمینهای در دست اروپاییان مرتباً افزایش می‌یافت، بویژه زمینهای تولید گندم در نواحی شمال و زمینهای مخصوص تولید زیتون در نواحی ساحل. در سال ۱۹۱۵ م. کولون‌ها در حدود یک‌پنجم زمینهای مزروعی را در دست خود داشتند. تعداد کمی از این کولون‌ها، خرده‌مالک بودند، اکثریت آنها مالکان بزرگ بودند که سیسیلی‌ها ـ اهالی جنوب ایتالیا

1. Feddan.

ـ و تونسی‌ها را به عنوان کارگر کشاورزی اجیر می‌کردند، یا زمینهای خود را به کشاورزان تونسی اجاره می‌دادند. تعداد کارگران بسیار زیاد بودند، زیرا شیوهٔ استفاده از زمین کشاورزی، وضع زندگی کشاورزان را ناهنجار ساخته بود. این کشاورزان از دسترسی به سرمایه و وام محروم بودند؛ از طرفی، مالکان بومی که در گذشته از آنان حمایت می‌کردند دیگر وجود نداشتند. به هم خوردن توازن اقتصادی، تغییراتی در قدرت سیاسی به وجود آورد. کولون‌ها اصرار می‌ورزیدند که در اتخاذ تصمیمات سیاسی جاری نیز سهمی داشته باشند؛ آنها می‌خواستند که دولت، تونس را ضمیمهٔ فرانسه کند و با فشار بر بومی‌ها حکومت نماید و اندک‌اندک روشهایی اتخاذ کند که بومی‌ها از دخالت در امور سیاسی و اجرایی برکنار باشد. کولون‌ها در اجرای این برنامه‌ها موفقیتهایی نیز به دست آوردند: قسمت عمدهٔ مقامات دولتی فرانسوی بودند، کنفرانسهای مشورتی در امور مالی و اقتصادی غالباً از کولون‌ها تشکیل می‌شد. از سوی دیگر، حکومت پاریس و مقامات برجسته‌ای که از آنجا به تونس اعزام می‌شدند میل داشتند قیمومیت فرانسه بر تونس، بر مبنای همکاری بین فرانسویان و تونسی‌ها استوار باشد.

در سال ۱۹۱۴ م. سیاست فرانسه در تونس به همان مرحله‌ای رسید که سیاست این دولت در دههٔ ۱۸۶۰م. در الجزایر رسیده بود؛ ولی در خلال این مدت در الجزایر اوضاع و احوال تغییر یافته بود. شکست فرانسه در جنگ با پروس (۱۸۷۰ ـ ۱۸۷۱ م.) و سقوط ناپلئون سوم، قدرت فرانسه را در الجزایر ضعیف کرده بود. برای مدتی محدود کولون‌ها قدرت را به دست گرفتند، اما در شرق کشور اوضاع و احوال متفاوتی پدید آمد؛ عرب‌ها و بربرها به خاطر از میان رفتن حیثیت و شرافت‌شان، و اشتیاق به اصلاح وضع سیاسی و اجتماعی به شورش گسترده‌ای دست زدند. این کمبودها به علت دخالت مستقیم فرانسوی‌ها در امور جاری کشور به وجود آمده بود. روستاییان نیز در این میان ناخشنود شدند و دست به مخالفت زدند. علت نارضایی آنها از دست دادن زمینهایشان و قدرت فزایندهٔ کولون‌ها، تهیدستی و بینوایی آنان به علت بیماریهای واگیر و خشکسالی و غیره بود. به طور کلی تمام مردم کشور خواهان استقلال بودند و این استقلال‌طلبی نه جنبهٔ ملی‌گرایی، بلکه بیشتر جنبهٔ دینی داشت. رهبری این جنبش گسترده در دست فرقه‌ای از صوفیه بود. در هر حال این جنبش با تلفات و خسارات سنگینی که بر مسلمانان الجزایر وارد شد، سرکوب گردید. فرانسویان برای تنبیه شورشیان عموم مردم را جریمه کردند و زمینهایشان

را مصادره نمودند؛ تخمین زده‌اند که نواحی درگیر شورش ۷۰ درصد از سرمایه‌های خود را از دست دادند.

زیانهایی که بعدها و در درازمدت بر مردم الجزایر وارد آمد از این هم سنگین‌تر بود. از بین بردن رهبری بومیان و تغییر نظام حکومتی در پاریس، دست فرانسویان را در تصاحب زمینها بازتر کرد. زمینهای دولتی را یا به آنها فروختند، یا بخشیدند؛ زمینهای مردم را مصادره کرده در اختیار آنان گذاشتند. با حیله‌های قانونی زمینهای تعاونی را نیز از کف صاحبان اصلی بیرون آوردند. در نهایت تمام این‌گونه زمینها به دست کولون‌ها افتاد. در سال ۱۹۱۴م. اروپاییان تقریباً یک سوم تمام زمینهای مزروعی و بهترین آنها را صاحب بودند. این زمینها بهترین گندم و انگور را تولید می‌کرد. در این زمان شراب الجزایر بازارهای پررونقی در فرانسه پیدا کرده بود. تولید شراب بیشتر به وسیلهٔ اروپاییان مهاجر از جمله اسپانیایی‌ها، ایتالیایی‌ها و فرانسوی‌ها که اکثراً از سرمایه‌داران بزرگ بودند صورت می‌گرفت. خرده‌مالکان الجزایری که زمینهای کوچک نامرغوب در اختیار داشتند به علت عدم دسترسی به سرمایه و از دست دادن اغنام و احشام خود، اندک‌اندک یا اجیر اروپاییان می‌شدند، یا به عنوان کارگر برای آنها کشاورزی می‌کردند، یا سهم مختصری از محصول را دریافت می‌داشتند. اما باید تذکر داد که در این اوضاع و احوال در بعضی جاها طبقهٔ جدیدی از مسلمانان صاحب زمین در حال شکل گرفتن بود.

اروپاییان ساکن الجزایر به علت موقعیتهای جدید زمین، با سرعت رو به رشد نهاد. جمعیت آنان که در سال ۱۸۶۰م.، ۲۰۰,۰۰۰ نفر بود، که در سال ۱۹۱۱ م. تقریباً به ۷۵۰,۰۰۰ نفر افزایش یافت؛ این رقم شامل یهودیان الجزایری که به تابعیت فرانسه درآمده بودند نیز می‌شد. جمعیت بومی الجزایر در این زمان به ۴,۷۴۰,۰۰۰ نفر رسیده بود. به این ترتیب اروپاییان ۱۳ درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دادند. در شهرهای بزرگ این نسبت بیشتر می‌شد. در سال ۱۹۱۴ م. سه‌چهارم از جمعیت شهر الجزیره اروپایی بودند.

این رشد فزایندهٔ جمعیت اروپایی در سال ۱۹۱۴ م. در حقیقت مهار حکومت مرکزی را به دست گرفته بود. در این دوران فرانسویان ساکن الجزایر، نمایندگانی در پارلمان فرانسه داشتند و سازمان نیرومندی در پاریس تشکیل داده بودند. بتدریج با رشد نسل جدیدی که در الجزایر زاده شده بود و مهاجران کشورهای دیگر که تابعیت فرانسه را پذیرفته بودند، هویتی جدید با منافعی

جدید و در حال گسترش به وجود آمد. آنها می‌خواستند تا آنجا که ممکن است الجزایر همگون با فرانسه شود و دستگاه حکومتی در آنجا تحت نظارت فرانسه باشد. به طور کلی می‌توان گفت که آنان در این راه موفق شدند، اکثریت مقامات محلی و تقریباً تمام آنها که مشاغل مهم و عمده را در دست داشتند فرانسوی بودند. مناطقی که تحت نظر شوراهای شهرداری اداره می‌شد و اکثریت ساکنانشان فرانسوی بودند، توسعه یافت. در این مناطق مسلمانان هیچ‌گونه قدرت و نفوذی نداشتند. مسلمانان مالیاتهای مستقیمی می‌پرداختند که بسیار زیادتر از مالیاتهای کولون‌ها بود، و درآمدهای حاصله در درجهٔ اول برای رفاه اروپاییان به مصرف می‌رسید. در دعاوی حقوقی، سر و کار مسلمانان با دادگاههای فرانسوی و قوانین فرانسوی بود. از این درآمدها سهم ناچیزی صرف آموزش و پرورش مسلمانان می‌گردید. حکومت پاریس در پایان قرن از «مسئلهٔ اعراب» آگاهی پیداکرده بود. مقامات پاریس متوجه شده بودند که حکومت محلی نباید تحت فشار کولون‌ها قرار گیرد، بلکه باید قدرت خود را در راه «حفظ غرور و حیثیت شکست‌خوردگان» به کار برد.(۲) اکنون در زمینهٔ آموزش و پرورش مسلمانان در سطح ابتدایی [دبستانی] اقداماتی صورت گرفته بود، ولی در سال ۱۹۱۴ م. تعداد الجزایری‌های فارغ‌التحصیل دورهٔ متوسطه یا بالاتر از آن بسختی به چند صد تن بالغ می‌شد و به هزار نمی‌رسید.

وضع و حال مردم

در بخشهایی از خاورمیانه و مغرب که حکومتها نظارت مؤثرتری داشتند، کارهای عام‌المنفعه‌ای به موقع اجرا درآمد؛ قوانین جدید مالکیت زمین، حقوق مالکیت را تضمین کرد، بانکها و شرکتهای کارگشایی مربوط به زمین سرمایه‌هایی در اختیار مردم گذاشت، تولیدات در جهان صنعتی بازارهایی پیدا کرد، زمینهای مزروعی توسعه یافت و در سالهای بین ۱۸۶۰ ـ ۱۹۱۴م. تولیدات کشاورزی افزایش یافت. با وجود فقر آماری، آشکار است که توسعهٔ زمینهای کشاورزی در الجزایر و تونس به میزان دو برابر افزایش یافت. در مصر اوضاع و احوال از هر نظر مناسب بود. نظارت حکومتی در این زمان حتی در مصر علیا بی‌معارض بود. با وجود نوسانات گوناگون، بازار پنبه مرتب رو به افزایش می‌رفت، روش آبیاری صحیح و وسیع باعث شده بود که

محصول زمین در افزایش باشد؛ بین دهۀ ۱۸۷۰ ـ ۱۹۱۴ زمینهای مزروعی تا یک سوم افزایش یافت. این افزایش بدون خطر هم نبود. مثلاً سودآوری کشت پنبه برای صادرات آن‌قدر زیاد بود که مرتباً قطعات تازه‌ای از زمینها را به کشت این محصول اختصاص می‌دادند و در حوالی سال ۱۹۰۰ م. کشور مصر تمام مواد غذایی خود، همچنین کالاهای ساخته‌شدۀ مورد نیاز را از خارج وارد می‌کرد.

فقر آماری در مورد سوریه، فلسطین و عراق بیشتر است، اما شواهدی که در دست است نشان می‌دهد در آنجا نیز همان فرآیند صورت گرفته است. در سوریه و فلسطین روستاییان ساکن روستاهای تپه‌ای موفق شدند زمینهای مزروعی خود را توسعه داده، دامنۀ آن را به دشتها بکشند و گندم و سایر محصولاتی را که در جهان خارج خریدار داشت، تولید کنند: روغن زیتون، کنجد و مرکبات ناحیۀ یافا. در لبنان تولید ابریشم توسعه یافت. در عراق عامل مهم توسعۀ کشاورزی نه گسترش قدرت دولت بود نه توسعۀ آبیاری. عامل مهم درجۀ اول در این زمینه احداث سد هندیه روی رود فرات بود که در سال ۱۹۱۳ م. تکمیل شد. با احداث این سد بود که قانون مربوط به مالکیت زمین مورد اجرا قرار گرفت. رؤسای قبایل چادرنشین قطعاتی از زمینها را به نام خود ثبت کردند؛ قصد اصلی آنها این بود که افراد قبیله را از گله‌داری به سوی کشاورزی بکشانند، به این‌ترتیب افراد قبایل در شمال به تولید گندم پرداختند و در جنوب به تولید خرما برای صادرات.

زمانی چنین تغییری در تعادل بین نواحی کشاورزی و نواحی چادرنشین صورت می‌گرفت که دو عامل با یکدیگر سازش می‌کردند. عامل نخست، توسعۀ نواحی زیر سلطۀ حکومتی بود که همیشه ترجیح می‌داد روستاییان کشاورز را در یک محل ساکن کند تا هم از آنها مالیات بگیرد و هم آنها را از حوزۀ فعالیتهای سیاسی دور نگه دارد تا خطری ایجاد نکنند. این توسعۀ قدرت حکومت در مواردی رخ می‌داد که هم دولت نیرومند بود و هم وسایل ارتباطی در گسترش. در الجزایر ارتش فرانسه از فلاتهای مرتفع به حرکت در آمد و راهی واحه‌های جنوبی در صحرای افریقا، محل سکونت طوارق[1]، شد. در سوریه احداث راه‌آهن این امکان را فراهم آورد تا دامنۀ زمینهای کشاورزی را به دشتها بکشانند. هر ایستگاه راه‌آهن که دارای پادگان مخصوص، مقامات نظامی و بازار بود تبدیل به مرکزی گردید که کشاورزی و بازرگانی از آنجا توسعه می‌یافت. برای

۱. قبایل سفیدپوست بربر در نواحی مختلف صحرای افریقا و دامنه‌های جبال اطلس ـ م.

حفظ نظم و امنیت روستاها، عناصر و افراد معینی از مردم به کار گرفته می‌شدند؛ در شمال، سپاهیان کرد را مأمور این امور می‌کردند و در روستاهای جنوبی سوریه از نیروهای چرکسی که خانه و کاشانهٔ خود را در قفقاز هنگام هجوم روس‌ها ترک کرده بودند، بهره می‌بردند.

عامل دوم کاهش تقاضا برای تولیدات عمده در دشتها بود [دامپروری]. این در زمانی بود که دامپروران متوجه می‌شدند در صورت اقدام به کشاورزی و صدور تولیدات آن منافع بیشتری از گله‌داری عایدشان می‌گردد. زمانی که وسایل ارتباطی نوین وارد صحنهٔ زندگی شد بازار خرید و فروش شتر رو به کساد نهاد (در این دوران تحول اساسی که با ورود اتومبیل صورت گرفت هنوز جدی نشده بود). تقاضا برای گوسفند و گوشت آن زیاد بود و با افزایش جمعیت زیادتر می‌شد، اما سرمایه‌گذاری در امر کشاورزی بیش از گله‌داری سود می‌داد. شواهد موجود نشان می‌دهد که تعداد اغنام و احشام نسبت به جمعیت کاهش یافته بود: در الجزایر در سال ۱۸۸۵ م. تعداد اغنام و احشام برای هر نفر ۲/۸۵ بود، سی سال بعد این رقم به ۱/۶۵ کاهش یافت.

با در نظر داشتن معیارهای متفاوت در کشورهای گوناگون، به طور کلی این دوران را نمی‌توان دوران رشد جمعیت به حساب آورد. در مصر و الجزایر که در موردشان آمارهای قابل اعتمادی در دست است، آشکارا مشاهده می‌شود که جمعیت افزایش یافته است. در الجزایر ظرف مدت پنجاه سال، یعنی از سال ۱۸۶۱ تا سال ۱۹۱۴ م. جمعیت مسلمانان به دو برابر افزایش یافت و از دو میلیون نفر به چهار و نیم میلیون نفر رسید. در تونس نیز رشد جمعیت به همان میزان بود و از یک میلیون به دو میلیون نفر رسید. در مصر طی قرن نوزدهم م. رشد جمعیت ادامه داشت: در سال ۱۸۰۰م. جمعیت چهار میلیون بود و در سال ۱۸۶۰ م. جمعیت ۵/۵ میلیون نفر بود؛ در سال ۱۹۱۴ م. این تعداد به ۱۲ میلیون نفر رسید. در سودان نیز به نظر می‌رسد که از زمان اشغال این کشور از طرف بریتانیا جمعیت آن رو به رشد نهاد. در مورد ناحیهٔ هلال حاصلخیز باید به حدس و گمان متصل شویم. جمعیت سوریه احتمالاً از سال ۱۸۶۰ تا سال ۱۹۱۴ م. به میزان ۴۰ درصد افزایش یافت و از ۲/۵ به ۳/۵ میلیون نفر رسید؛ از سوی دیگر، در این ایام تعداد فراوانی از مردم لبنان راهی امریکای شمالی و جنوبی و نقاط دیگر شدند، و از قرار معلوم تا سال ۱۹۱۴م. تعداد ۳۰۰,۰۰۰ لبنانی کشور خود را ترک کردند. افزایش جمعیت عراق نیز احتمالاً به همین میزان بوده است. به طور کلی و به تقریب می‌توان تخمین زد که جمعیت کشورهای عرب از سال ۱۸۰۰ تا سال ۱۹۱۴ م. از ۱۸ ـ ۲۰ میلیون نفر به ۳۵ ـ ۴۰ میلیون نفر افزایش پیدا کرده

است.

افزایش جمعیت بیشتر در مناطق روستایی بوده است. جمعیت برخی از شهرها نیز رشد سریعی داشت، بویژه بنادری که مخصوص تجارت با اروپا بودند: شهرهای ساحلی الجزایر، بیروت و اسکندریه (که در سال ۱۹۱۴ م. دومین شهر بزرگ کشورهای عربی به شمار می‌آمد). شهرهای دیگر، بویژه پایتختها و مراکز استانها، رشدی تقریباً معادل رشد جمعیت کل کشور داشتند. مثلاً قاهره از نظر وسعت دو برابر گردید و به بزرگترین شهر عربی تبدیل شد. اما جمعیت مصر هم به طور کلی رشد داشت و میزان شهرنشینی تقریباً ثابت ماند؛ در آن دوران هجوم روستانشینان به شهرها هنوز به طور جدی آغاز نشده بود.

رشد، نتیجهٔ بروز تعدادی از عوامل بود. احتمالاً در مصر یکی از عوامل رشد جمعیت کشت پنبه بود. بچه‌های کوچک از همان اوان خردسالی در مزارع به بزرگسالان کمک می‌کردند، بدین‌ترتیب مردم خیلی زود ازدواج می‌کردند تا خانوادهٔ پرجمعیتی تشکیل دهند. در بیشتر کشورها دو عامل بیماریهای واگیر و قحطی که رشد جمعیت را کاهش می‌داد از میان رفته بود. ایجاد سیستم قرنطینه‌های کامل تحت نظر پزشکان اروپایی و با حمایت دولتهای خارجی، بیماری طاعون را در کشورهای حوزهٔ مدیترانه تا سال ۱۹۱۴ م. کم و بیش از میان برده و شیوع بیماری وبا را نیز مهار کرده بود. افزایش تولیدات خوراکی، همچنین ارتباطات کامل، این امکان را فراهم آورده بود که کمبود محلی محصولات را جبران کند؛ کمبودی که در گذشته باعث بروز قحطی می‌شد. در برخی از کشورها مانند الجزایر، تونس و سودان، رشد جمعیت به اندازه‌ای نبود که کمبود شدید قبلی جمعیت را جبران کند. در الجزایر در اواسط قرن نوزدهم م.، جنگ با فرانسویان، شورشها، بیماریهای واگیر و قحطی جمعیت را به میزان فوق‌العاده‌ای کاهش داده بود. در تونس برای مدتی مدید جمعیت مردم به طور مرتب کاهش می‌یافت. در سودان نیز آشوبهای ایجادشده به وسیلهٔ طرفداران مهدی، و خشکسالیهای پی‌درپی دست‌به‌دست هم داده، میزان جمعیت کشور را در دههٔ ۱۸۹۰ م. پایین آورده بود.

البته رشد جمعیت الزاماً به معنای آن نیست که سطح زندگی مردم هم بالا رفته و بهبود یافته بود، حتی ممکن است که عکس مسئله صادق باشد. با این‌همه شواهدی در دست است که نشان می‌دهد در برخی مکانها سطح زندگی مردم بالاتر رفته بود. این مسئله مخصوصاً در مورد گروههای مرفه و برجستهٔ شهرنشین که با حکومتهای جدید تماس نزدیک داشتند یا در امور

اقتصادی فعالیت می‌کردند بیشتر صدق می‌کند. این گروهها درآمد بهتری داشتند؛ مسکن و بهداشتشان کامل بود و توانایی خرید بیشتری داشتند. افزایش تولید مواد غذایی و تکمیل ارتباطات، لااقل در بعضی از نقاط روستایی باعث تغذیهٔ بهتر مردم شد. این امر در کشورهای تحت استعمار اروپاییان روی نداد، در این کشورها روستاییان بهترین زمینهای خود را از دست داده بودند، بلکه در روستاهای مصر و قسمتهایی از سوریه روی داد که در آنها توازنی بین تولید و جمعیت وجود داشت (باید در نظر داشت که در مصر عامل دیگری هم به سلامت و تغذیهٔ بهتر مردم کمک کرد و آن از بین رفتن بیماری انگلی به نام بیلارزیا[1] بود که تخم آن از راه آب منتشر می‌شد و ایجاد سیستم لوله‌کشی آب به افزایش آن کمک کرد).

ولی حتی در بهترین شرایط امکان بهبود زندگی کشاورزان محدود بود؛ نه فقط به علت رشد مداوم جمعیت، بلکه به دلیل بروز عدم تعادل در توازن قدرت اجتماعی که همیشه به سود آنهایی بود که یا صاحب زمین بودند یا زمینها را در اختیار خود داشتند. قانون و دولت از این مالکان حمایت می‌کرد؛ آنها به سرمایه‌ای که عامل اصلی تولید و بازاریابی بود دسترسی داشتند. در بیشتر موارد این گروه مبانی اخلاقی را در مورد کسانی که برایشان کار می‌کردند رعایت نمی‌نمودند، اینها عبارت بودند از: کولون‌ها، رباخواران شهرنشین، شیوخ قبایل که تبدیل به مالکان زمین شده بودند. این افراد روابط و ضوابطی را که اسلافشان با کارگران و مزدوران خود داشتند، رعایت نمی‌کردند، سهم روستاییان و کشاورزان از تولیدات در چنین اوضاع و احوالی فقط به آن اندازه بود که سدجوع کنند؛ آنان به هنگام سختی و فشار حامی و محافظی نداشتند.

جامعهٔ دوگانه

کشورهای عرب، امپراتوری عثمانی و سرزمین مغرب در سال ۱۹۱۴ م. نوعی قشربندی جدید با درجات متفاوت را نشان می‌داد: بازرگانان و سرمایه‌داران اروپایی، و در برخی نقاط، جوامع تازه‌استقراریافته که از جانب حکومتهای متبوع خود حمایت می‌شدند؛ بازرگانان و زمینداران بومی که تا حدی با جوامع خارجی اشتراک منافع داشتند و در بعضی از موارد با آنها رقابت می‌کردند و جمعیت رو به رشد فقیری در شهرها که دسترسی آنان به قدرت محدود بود و تا

1. Bilharzia.

میزان زیادی از مزایای اجتماعی، قانونی و اقتصادی محروم بودند.

علت تغییر رابطه در نیروهای اجتماعی را می‌توان در تغییراتی یافت که در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم م. در زندگی شهرنشینان آغاز شد. نیرو و فعالیتهای اقتصادی از شهرهای بزرگ داخلی به بندرها و سواحل، بویژه سواحل حوزهٔ مدیترانه منتقل گردید. این بنادر نه تنها به مراکز ارسال کالا از راههای دریایی تبدیل شد، بلکه به مراکز اقتصاد و بازرگانی نیز مبدل گردیدند که کالاها از قسمتهای داخلی کشور به آنجا می‌آمد، واردات از آنجا توزیع می‌شد، و کار صادرات و واردات و تا میزان زیادی برنامهٔ تولیدات کشاورزی در همان‌جا سازمان می‌یافت. بعضی از این بنادر شهرهای کوچک قدیمی بودند که اکنون وسیع شده اهمیت تازه پیدا کرده بودند: بیروت که جای بندر صیدا و آکره را گرفته، بندر اصلی جنوب سوریه شده بود؛ اسکندریه که هنگام افزایش مبادلات بازرگانی با اروپا و در زمان زوال بنادر آناتولی و سواحل مصر جانشین بنادر دمیاط[1] و رشید (روزتا)[2] در امر تجارت دریایی مصر شده بود؛ بصره، که کانون اصلی صدور خرما و گندم عراق به شمار می‌رفت؛ جده بندر اصلی حجاز که اینک به علت ورود کالاهای خارجی به عربستان غربی از راه دریا ـ که قبلاً به وسیله کاروان از راه سوریه وارد می‌شدند ـ اهمیت زیادی پیدا کرده بود؛ و بالاخره تونس و بنادر الجزایر. جز اینها بنادر نوظهور دیگری وجود داشت که مراکزی برای حمل و نقل دریایی بین‌المللی به شمار می‌آمد، مانند پرت سعید در پایانهٔ شمالی کانال سوئز؛ عدن به عنوان پایگاهی برای سوختگیری کشتیهای بخار که از اروپا و از راه کانال سوئز به هندوستان می‌رفت؛ و بالاخره بندر کازابلانکا در ساحل مراکش در اقیانوس اطلس.

در مرکز این بندرها تأسیسات گوناگونی از قبیل انبارهای کالا، بانکها و ادارات مربوط به کشتیرانی وجود داشت که همه به سبک قدیمی جنوب اروپا بنا شده بود. در این بنادر مراکز مسکونی مجللی بنا می‌شد که گرداگرد آنها را باغهایی فرا می‌گرفت و پارکهای عمومی، میادین، هتلها، رستورانها، کافه‌ها، مغازه‌های مجلل و تئاترهای مختلفی برای آنها تدارک دیده شده بود. خیابانهای اصلی بندر را پهن و عریض ساخته بودند تا تراموا، درشکه و وسایط نقلیه براحتی بتوانند از آن عبور کنند. در سال ۱۹۱۴ م. نخستین اتومبیلهای بنزینی نیز وارد این خیابانها شد. چهرهٔ شهرهای داخلی کشور نیز تقریباً به همان منوال عوض می‌شد. در آغاز خیابانهای وسیع و بناهای تازه‌ای در قلب شهرهای کهن احداث کردند؛ مثلاً در وسط شهر قاهره خیابان وسیعی

1. Damietta.
2. Rosetta.

احداث شد که مستقیماً به پارک ارگ بزرگ می‌رسید. در شهر دمشق بازارها را عریض کردند و به خط مستقیم درآوردند و به سوق حمیدیه و سوق مدحت پاشا منتهی کردند. در شهرهایی که از زمان گذشته هنوز دیوارهایی باقی مانده بود، پشت دیوار و در محوطهٔ خارج شهر قدیمی محله‌های جدیدی بنا کردند؛ در زمینهای خالی و متروک طبق برنامه‌های شهرسازی بناهایی برپا کردند. دمشق جدید در قسمت شرق شهر قدیمی توسعه یافت و آن‌قدر پیش رفت تا به دامنه‌های کوه قاسیون رسید. قاهرهٔ جدید در آغاز در شمال شهر کهن ساخته شد، سپس به طرف غرب پیشروی کرد و به رود نیل نزدیک شد. زمینهای باتلاقی را زهکشی و خشک کردند و در آنها بناهای تازه ساختند. تونس جدید بر زمینهای احیاشدهٔ دریاچهٔ غربی ساخته شد. خرطوم پایتخت سودان، شهر جدیدی بود که در دوران سلطهٔ مصر و انگلستان گسترش یافت، با خیابانهای منظم قرینه‌ای در جوار ناحیه‌ای که نیل آبی با نیل سفید تلاقی می‌کرد. در پایان این دوران تغییرات مشابهی در مراکش نیز صورت گرفت: مرکز قیمومیت و اقامتگاه اصلی سلطان در رباط جدید و در جوار ساحل بنا شد. در خارج از دیوارهای شهر قدیمی فض شهر جدیدی ساختند و دقت کافی به کار بردند که به دیوارهای باستانی آسیبی وارد نیاید.

شهرهای جدید اندک‌اندک زندگی اجتماعی را از شهرهای کهن به سوی خود کشیدند. در این قسمتهای جدید بود که سازمان بانکها و ادارات و کاخهای حکومتی تأسیس شد. در قاهره، وزارتخانه‌ها و کنسولگریهای خارجی در نواحی جدید غربی برپا شدند و خدیو نیز از ارگ سلطنتی به کاخ جدیدی آمد که به سبک اروپایی بنا شده بود. ارتش بریتانیا که در سربازخانه‌های قصرالنیل، واقع در ساحل نیل، مستقر بود بر شهر قاهره اشراف داشت.

قسمت عمدهٔ جمعیت شهرها و محلات جدید را خارجیان تشکیل می‌دادند: مقامات نظامی و سیاسی، کنسولها، بازرگانان، بانکداران و کارشناسان حرفه‌ای. اکثریت جمعیت شهرهای الجزیره و اوران که بزرگترین شهرهای الجزایر به حساب می‌آمدند، اروپایی بودند. در قاهره ۱۶ درصد و در اسکندریه ۲۵ درصد کل جمعیت خارجی بودند. این خارجیان زندگی جدا از مردم بومی و کاملاً مرفهی داشتند، و صاحب مدارس، کلیساها، بیمارستانها و مراکز تفریحی جداگانه‌ای بودند. مسائل قضایی و حقوقی آنها توسط کنسولهای اروپایی یا دادگاههای مختلط (بومی و اروپایی) حل و فصل می‌شد. منافع مالی و اقتصادی آنان مورد حمایت کنسولگریها یا در کشورهایی که تحت سلطهٔ اروپاییان بودند، مورد حمایت دولت متبوعشان بود. قدرت،

زیبایی و شکوه شهرهای جدید، بازرگانان و مردم مرفه بومی ـ عمدتاً مسیحیان و یهودیان ـ را نیز به سوی خود کشاند. این بازرگانان دست‌اندرکار بازرگانی بین‌المللی بودند؛ برخی نیز تحت حمایت خارجیان درمی‌آمدند و اندک‌اندک جذب جامعهٔ آنان می‌شدند. در سال ۱۹۱۴ م. خانواده‌های مسلمان مقامات حکومتی یا زمینداران بومی، مجذوب زرق و برق شهرهای جدید شده، خانه‌های آبا و اجدادی خود را ترک کردند و به آنجا پناه بردند.

در شهرهای جدید شیوهٔ جدیدی از زندگی حکمفرما بود که انعکاسی بود از شیوهٔ زندگی اروپاییان. مردان و زنان لباسهایی متفاوت با دیگر لباسها بر تن داشتند. یکی از مظاهر اصلاحات نوین در زمان سلطان محمد دوم، تغییر دادن لباسهای معمولی و رسمی بود. سلطان و اطرافیانش که لباسهای بلند و گشاد می‌پوشیدند عمامه‌های آبا و اجدادی خود را کنار گذاشتند و به جای آن لباس فراک[1] اروپایی بر تن کردند و فینه‌های قرمز که منگّله‌ای مشکی داشت بر سر نهادند. سربازان ارتش نوین امپراتوری عثمانی، مصر و تونس، اونیفورمهای اروپایی بر تن کردند. گردش و سفر به شهرهای جدید، دیدن مناظر تازهٔ مدرسه‌های نوین و غیره، بازرگانان و مردم حرف و صنایع گوناگون را چنان مجذوب خود کرد که به آن زندگی خو گرفتند. مسیحیان و یهودیان زودتر از مسلمانان مجذوب زندگی جدید شدند. در پایان قرن گروهی از زنان و دختران خانواده‌های بومی نیز لباسهایی به سبک فرانسویان و ایتالیایی‌ها می‌پوشیدند. اندک‌اندک مطالعه و مشاهدهٔ مجلات هفتگی خارجی، سر زدن به مغازه‌های شهرهای جدید و رفتن به مدارس آنها باعث شد که زنان مسلمان از مدهای اروپایی آگاه شوند؛ با این‌همه در سال ۱۹۱۴ م. کمتر زن مسلمانی بدون روسری یا روبند از منزل خارج می‌شد.

خانه‌ها نیز نمایانگر تغییر شیوهٔ زندگی بود. ساختمانهای محلات جدید، اعم از اداری و مسکونی، به وسیلهٔ معماران فرانسوی یا ایتالیایی، یا به سبک آنها ساخته می‌شدند: بناهای سنگی با تزیینات کامل آهنی و گچبری زیبا. ساختمانهای عمومی نمای بیرونی جالبی داشتند که بیننده را تحت تأثیر قرار می‌داد و برخی از آنها بیانگر شیوهٔ نوین زندگی بود. در قاهره، اپراخانه، موزه، کتابخانهٔ خدیو از این‌گونه بناها بودند. خانه‌های مسکونی انعکاسی از زندگی جدید خانوادگی بود. اتاقهای پذیرایی و نشیمن در طبقهٔ پایین بود و اتاقهای خواب در طبقهٔ بالا. این مسئله با سبک و روش ساختمانهای قدیمی سازگار نبود؛ زیرا در آنها اتاقهای مردان و

1. Frock-Coat.

مهمانها از اندرونی (حریم) که محل زنان و زندگی خانوادگی بود، مجزا می‌شد. تغییرات در زندگی اقتصادی و آداب اجتماعی، همچنین اقدامات قاطع حکومتهای عثمانی، مصر و انگلیس در مبارزه با تجارت بردگان، در سال ۱۹۱۴ م. کم و بیش به برده‌داری در منازل پایان داد. دیگر در کاخهای مجلل خبری از فعالیت و حرکت خواجه‌های سیاهپوست محافظ عفت حریم، نبود. میز و صندلی به تقلید از مبلهایی به سبک قرن هجده م. فرانسه ساخته می‌شد و بدین‌ترتیب نحوهٔ پذیرایی از مهمانان و غذا خوردن افراد خانواده در کنار یکدیگر تغییر کرد. اکنون خانه‌ها در وسط باغ و باغچه قرار داشت و مثل سابق حیاط در وسط؛ پنجرهٔ خانه‌ها به کوچه و خیابان باز می‌شد تا بتوان بیرون را دید و دیگران نیز بتوانند درون خانه را مشاهده کنند. در خیابانهای وسیع و خلوت، یا در حوالی خارج شهر، زنان خانواده‌های مرفه می‌توانستند سوار بر درشکه و کالسکه به هواخوری بپردازند. تئاترها و سینماها مناظر تازه‌ای عرضه می‌داشتند و خانمها می‌توانستند بدون اینکه دیده شوند آن را ببینند؛ خانمهای اشراف قاهره در سال ۱۹۱۴ م. می‌توانستند با سرپرستی سازمانهای مخصوص فرانسوی در لژهای مخصوصی که با پرده‌های نازک پوشانده شده بود در اپرا حضور یافته، درامهای کلاسیک فرانسوی یا اپراهای ایتالیایی را مشاهده کنند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پی‌نوشتها

۱. ه ـ جیاپ. پنجاه و سه سال در سوریه. نیویورک. ۱۹۱۰. ص ۸۷۶ ـ ۷۸۷.

۲. ج. کامبون. مسلمانان الجزایر. پاریس. ۱۹۶۸. ص ۴۷۸.

فصل هجدهم

فرهنگ امپریالیسم و نوگرایی

فرهنگ امپریالیسم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اکنون اعراب و اروپاییان در شهرهای جدید، بویژه در زمینهایی که تحت اشغال اروپاییان بود، به شیوهٔ جدیدی با یکدیگر برخورد داشتند و نظرشان نسبت به یکدیگر تغییر یافته بود. کنجکاوی روحیهٔ اروپایی در قرن هجدهم م. توسعه یافته بود و به بهانهٔ تجارت و سفر می‌خواست از اوضاع سراسر جهان آگاه شود. در قرن نوزدهم م. این کنجکاوی عمیق‌تر شد، و از آنجا که بازرگانی، اقامت در شرق، و جنگ تعداد بی‌شماری اروپایی و امریکایی را به خاورمیانه و شمال افریقا آورده بود، این کنجکاوی بهتر تغذیه می‌شد. در نیمهٔ این قرن سازمانهای جهانگردی آغاز به کار کردند: زائران را به ارض مقدس [فلسطین] می‌بردند و سیاحان را بر روی رود نیل گردش می‌دادند.

کنجکاوی همگانی اروپایی به صورت نوعی دانش‌پژوهی ظاهر شد که می‌خواست از راه مطالعه و تحقیق در نوشته‌ها و آثار باستانی خاورزمین، به ماهیت و تاریخ جوامع آسیایی پی ببرد. نخستین ترجمهٔ قرآن به زبانهای اروپایی به زمانی بس عقبتر، یعنی قرن دوازدهم م. باز می‌گردد، اما این کوشش نخستین برای ترجمهٔ کتاب مقدس آسمانی، تأثیر اندکی داشت. کوشش

اصولی و علمی برای درک متون و اعتقادات و تاریخ مسلمانان از قرن هفدهم م. آغاز شد. این کار با تأسیس کرسیهای زبان عربی در دانشگاههای پاریس، لیدن، آکسفورد، کمبریج، همچنین گردآوری نسخه‌ها و متون علمی و تاریخی از کتابخانه‌های مهم صورت گرفت و به این ترتیب نخستین ترجمهٔ دقیق و صحیح متون اسلامی چاپ و منتشر شد. هنگامی‌که ادوارد گیبون[1] (۱۷۷۶ ـ ۱۷۸۸ م.) اثر معروف خود به نام انحطاط و سقوط امپراتوری روم[2] را نگاشت، منابع و متون معتبر فراوانی در اختیار داشت.

مطالعهٔ سازمان‌یافتهٔ متون و آثار عربی و اسلامی، همچنین تأسیس سازمانهایی که نتایج تحقیقات از طریق آنها از نسلی به نسل دیگر منتقل شود بعدها صورت گرفت. در قلمرو تازه انگلیسی‌ها در بنگال، سر ویلیام جونز[3] (۱۷۴۶ ـ ۱۷۹۴ م.) «انجمن آسیایی»[4] را تأسیس کرد که کارش مطالعهٔ فرهنگ مسلمانان و هندوهای هندوستان بود، و نخستین نوع از این‌گونه انجمنهای علمی محسوب می‌شد. دانشمند فرانسوی سیلوستر دوساسی[5] (۱۷۵۸ ـ ۱۸۳۸ م.) در پاریس دست به کارهای جالبی زد. وی در زمینهٔ پژوهش زبان و ادبیات عربی و اسلامی عده‌ای دانشمند و پژوهشگر علاقه‌مند را برای تحقیق در این مورد گرد خود جمع کرد. این دانشمندان مانند حواریون وی پس از او نیز به کار ادامه دادند، و نتایج تحقیقاتشان را به نسلهای بعدی و کشورهای دیگر عرضه داشتند. در رشد و تکامل چنین سنتی، یعنی سنت پژوهش در آثار عربی و اسلامی و شرقی، دانشمندان آلمانی‌زبان در آلمان و امپراتوری هابسبورگ نقش ویژه‌ای بر عهده داشتند. اینان با اذهانی شکل گرفته از اصول علمی زمان خویش به پژوهش در زمینهٔ مذهب و فرهنگ اسلامی پرداختند: تاریخ فرهنگی، مطالعهٔ سیر تکامل گروههای انسانی از یک دوران به دورانی دیگر، واژه‌شناسی تطبیقی که تاریخ طبیعی و ارتباط خانوادگی زبانها و فرهنگهای گوناگون را با یکدیگر و هویت جمعی ظاهرشده در آن را بررسی می‌کند، و به کارگیری روشهای انتقادی در مورد متون «مقدس» به منظور نشان دادن تکامل اولیهٔ سنتهای دینی. ثبت و تفسیر مظاهر زندگی، آداب و رسوم و اعتقادات مردمان آسیا و افریقا که اکنون وارد

1. Edward Gibbon.
2. Decline and Fall of the Roman Empire.

این کتاب به فارسی ترجمه و منتشر شده است ـ م.

3. Sir William Jones.
4. Asiatic Society.
5. Silvestre de sacy.

عرصهٔ مسافرت و فرمانروایی اروپاییان شده بود به رشد و تکامل دانش مردم‌شناسی کمک فراوان نمود. در پایان قرن، دانش جدید دیگری در زمینهٔ پژوهش متون کهن، پدید آمد: باستان‌شناسی؛ کوشش برای کشف و ترجمهٔ متون کهن باستانی مربوط به تمدن انسانهای گذشته. به این ترتیب دانشی که دربارهٔ گذشتهٔ کشورهای محل سکونت اعراب، بویژه مصر و عراق بود، شکوفا شد و تا قبل از ظهور اسلام پیش رفت.

تخیلات شاعرانه، آیینهای باستانی، گذشته‌های دور و مرموز، دانش یا شبه‌دانشهایی که بر مشاهدات سیاحان و دانشمندان خارجی در شرق مبتنی بود، همه با یکدیگر مخلوط شدند و چشم‌اندازی از خاورزمین در برابر دیدگان اروپاییان قرار دادند: جهانی مرموز، فریبنده و در عین‌حال مخاطره‌آمیز، گهوارهٔ عجایب و داستانهای جن و پری، که همه باعث جلا و رونق هنر می‌شدند. ترجمهٔ کتاب هزار و یک شب [شبهای عربی][1]، بخشی از میراث غربی‌ها شد. انگاره‌هایی از این کتاب و سایر کتابهای شرقی، زمینه‌هایی فرعی برای ادبیات اروپایی فراهم کرد: گوته اشعاری با مضامین اسلامی سرود به نام دیوان شرقی غربی[2]، سر والتر اسکات با نگاشتن داستان طلسم، صلاح‌الدین ایوبی را نمونه‌ای از شوالیه‌های قرون‌وسطا معرفی کرد. هنرهای ترسیمی و بصری نفوذ بیشتری داشتند. در طراحی بعضی از بناهای اروپایی اشکال و مایه‌هایی از هنرهای اسلامی ظاهر شد. عده‌ای از نقاشان و هنرمندان بزرگ اروپایی سبکهای شرقی را در کارهای خود درآمیختند. از آن جمله انگر[3] و دولاکروا[4] و چند نقاش کم‌اهمیت‌تر را می‌توان نام برد.

در کارهای این نقاشان تصاویر و انگیزه‌هایی از خاورزمین خودنمایی می‌کرد: تابلوی «سوار عرب» یا قهرمان وحشی، تابلوی «زیبایی اغواکننده در حرمسرا»، تابلوی «جادوی فریبندهٔ بازار»، تابلوی «گیرندگی و دوام زندگی رقت‌بار در میان خرابه‌های باشکوه باستانی».

1. Arabian Night.

۲. Weströstlich Diwan، دیوان شرقی غربی، نام کتاب پرآوازهٔ گوته شاعر نامدار آلمانی که با الهام از اشعار و دیوان حافظ آن را سروده است. گوته کراراً ارادت و شیفتگی خود را به حافظ ایرانی با ذکر جملهٔ «روح ژرفاناپذیر» ذکر کرده است. این کتاب که با همین نام (دیوان شرقی غربی) به فارسی نیز ترجمه شده است شامل بخشهای زلیخانامه، پارسی‌نامه و غیره است. بدین‌ترتیب شایسته نیست که با ذکر نام کتاب، محتویات آن را به مضامین اسلامی نسبت دهند و کوچکترین اشاره‌ای به نام حافظ یا ایران نشود ـ م.

3. Ingres.

4. Delacroix.

گذشته از آمیزش، اشتیاق به دانستن بیشتر و به‌کار بردن نیروی تخیل در مورد مسائل مرموز، سر و کلهٔ موضوع دیگری هم پیدا شد. به طور کلی شکست، عمیقتر از پیروزی در روح آدمی نفوذ می‌کند. اگر آدم خود را به جای شخص نیرومندی فرض کند، فقط یک تجربهٔ خودآگاهی کسب کرده است و چنین تجربه‌ای، شک و تردیدی در مورد نظام عالم برایش پیش می‌آورد؛ ولی آنها که واقعاً صاحب قدرت و نیرو هستند از چنین شک و تردیدی برکنارند و می‌توانند براحتی آن را فراموش کنند، یا آنکه پیش خود می‌گویند قدرت ما نیز جزئی از نظام عالم است، یا آنکه با تمهیداتی وجود قدرت خود را به نحوی توجیه می‌کنند. انواع و اقسام این‌گونه توجیه‌ها در میان اروپاییان قرن نوزدهم م. و بویژه فرانسه و انگلستان طرح شد، زیرا این دو کشور بودند که در درجهٔ اول و به شیوهٔ کامل بر اعراب حکمفرمایی می‌کردند. بعضی از این توجیهات به زبانی ساده در زمینهٔ برخورد مسیحیان غربی با اسلام و مسلمانان ارائه شد، زیرا این مسیحیان در آغاز با قدرت مسلمین روبه‌رو شده بودند. اینان اسلام را به عنوان خطری معنوی و نظامی می‌نگریستند که باید با آن مقابله کرد. به زبان ساده‌تر، توجیه آنها حاکی از آن بود که هم باید بر مسلمانان فرمانروایی کرد و هم مراقب آنها بود: ترس از «شورش اسلامی»؛ طغیانی ناگهانی در میان مردمان ناشناخته‌ای که برای ایشان حکمرانی می‌کردند. این نکته‌ای بود که همیشه در مغز و روح فرمانروایان انگلیسی و فرانسوی وجود داشت. به همین ترتیب خاطره و یادبود جنگهای صلیبی بهانه‌ای بود برای توجیه توسعه‌طلبی در میان مسلمانان.

اندیشه‌های دیگری نیز از منظر فلسفهٔ تاریخی هگل، مبنی براینکه اعراب متعلق به دوران پیش از گسترش روح بشری‌اند و آنان رسالت خویش را در حفظ افکار یونانیان و انتقال این مشعل درخشان تمدن به دیگران انجام دادند، در فضای روشنفکری آن عصر تجلی داشت. به همین ترتیب اگر به واژه‌شناسی تطبیقی زبانها از دید اروپاییان بنگریم، اقوامی که زبانهای سامی داشته‌اند در عقلانیت و توانایی کسب تمدن والاتر، از اقوام آریایی فروتر بوده‌اند. تفسیر خاصی از نظریهٔ تحول داروین برای حمایت از این ادعا قابل استفاده است: آنها که در عرصهٔ تنازع بقا زنده ماندند برتر از دیگرانند، لاجرم حق دارند که بر آنها حکومت کنند. از سوی دیگر می‌توان چنین در نظر آورد که قدرت محدودیتهایی هم با خود می‌آورد. جملهٔ معروف «مسئولیت انسان سفیدپوست» در همان دوران آرمانی را بیان می‌داشت که به طرق گوناگون الهام‌بخش مقامات، پزشکان، هیئتهای مذهبی و حتی کسانی که از راههای دور چیزهایی دربارهٔ آسیا و افریقا خوانده

بودند، شد.

احساس مسئولیت جهانی و همگانی خودسر آغازی برای کمک به قربانیان مصایب و بلایا شد؛ مثلاً در اروپا و امریکا پولهایی برای آسیب‌دیدگان و جنگ‌زدگان لبنان در خلال جنگ داخلی (۱۸۶۰ م.) گردآوری شد و سپس به وسیلهٔ کنسولگریهای خارجی توزیع گردید. این خود می‌تواند به عنوان نخستین نمونهٔ سازمان بین‌المللی خیریه به شمار آید.

گاه اندیشهٔ هویت و برابری تمام انسانها با یکدیگر، صرف‌نظر از تفاوتهای ظاهری، از میان می‌رفت. در آغاز قرن نوزدهم م. گوته اعلام کرد که «شرق و غرب دیگر نمی‌توانند از یکدیگر مجزا شوند»(۱)؛ اما در پایان این قرن صدای سلطه‌جویی از دهان کیپلینگ[1] خارج شد که تأیید می‌کرد: «شرق شرق است و غرب هم غرب!»(۲) (هرچند امکان دارد که خود کیپلینگ، دقیقاً آنچه را که دیگران به هنگام خواندن این جمله درمی‌یابند منظور نداشته است).

پیدایش گروه روشنفکران

چنین مباحثاتی در جاهایی صورت نمی‌گرفت که شنوندگان را تحت تأثیر قرار دهد. در اواخر قرن نوزدهم م. آگاهی از قدرت اروپا که قبلاً هم در ذهن طبقهٔ حاکمهٔ عثمانی وجود داشت، گسترش بیشتری یافت. اکنون یک گروه جدید تحصیل‌کرده و روشنفکر پیدا شده بود که به خود و جهان با چشمانی که توسط مربیان غربی بصیرت یافته بود می‌نگریستند، و می‌کوشیدند آنچه را مشاهده می‌کنند از راههای جدیدی بیان نمایند.

با چند استثنا، این طبقهٔ روشنفکر در مدارس جدید آموزش یافته بودند. بانفوذترین این افراد آنهایی بودند که به وسیلهٔ حکومتهای اصلاح‌طلب برای منظورهای خاص پرورش یافته بودند. این مدارس در آغاز سازمانهایی بودند برای تربیت مقامات برجسته، افسران، پزشکان و مهندسان، در استانبول، قاهره و تونس. در پایان قرن این سازمانهای رسمی گسترش یافتند. در مراکز ایالات امپراتوری عثمانی، دبستانها و دبیرستانهایی تأسیس شدند. تکمیل وسایل و سیستم ارتباطی این امکان را فراهم ساخت تا پسران پس از گذراندن دورهٔ این مدارس در

۱. Rudyard Kipling، رادیرد کیپلینگ شاعر و نویسندهٔ نژادپرست انگلیسی ـ م.

استانبول به دانشگاه بروند و پس از آن نیز به خدمت دستگاه امپراتوری در آیند. در همین ایام در استانبول دانشگاهی تأسیس شد. در مصر، خارج از شبکهٔ رسمی، پیشرفتهایی حاصل شد. مثلاً در قاهره یک مدرسهٔ فرانسوی حقوق وجود داشت که حقوقدانان را برای کار در دادگاههای عمومی تعلیم می‌داد. پس از آن نخستین دانشگاه آزاد غیردولتی نیز در قاهره بنیان یافت. در سودان یک دانشکدهٔ دولتی به نام کالج گوردن[1] تأسیس شد که پسران را برای اجرای وظایف کم‌اهمیت در سازمانهای دولتی آموزش می‌داد. در تونس نیز کمک از طرف دولت در این زمینه محدود بود: تأسیس دبستانهایی با همکاری فرانسویان و عرب‌ها به نام دبستانهای «فرانکو ـ عرب»، همچنین تأسیس تعدادی دبیرستان برای تربیت معلم. دبیرستان قدیمی صادقیه، به شکل لیسه‌های[2] فرانسوی، زیر نظر فرانسویان بازسازی شد. از دههٔ ۱۸۹۰ م. در الجزایر بتدریج بر تعداد مدارس ابتدایی افزوده شد؛ ولی این گسترش، آهسته و در سطحی پایین و برخلاف میل مهاجران اروپایی و به‌اصطلاح کولون‌ها بود، زیرا آنها نمی‌خواستند مسلمانان الجزایری با زبان فرانسه و اندیشه‌های بیان‌شده به وسیلهٔ آن آشنایی پیدا کنند. سه مدرسه که علوم جدید و سنتی را تدریس می‌کردند در سطح دبیرستانی تأسیس شدند. تعداد کمی از اهالی الجزایر در دبیرستانهای فرانسوی، یا دانشکده‌های حقوق و پزشکی و ادبیات دانشگاه الجزیره نام‌نویسی می‌کردند. علت این مسئله آن بود که تعداد اندکی می‌توانستند به سطوح عالی آموزشی برسند؛ به علاوه مردم الجزایر از فرستادن فرزندانشان به مدارس فرانسوی اکراه داشتند.

در کنار مدارس دولتی، تعداد اندکی مدارس خصوصی توسط مردم محلی، همچنین تعداد بیشتری توسط هیئتهای اروپایی و امریکایی تأسیس شد. برخی از جوامع مسیحی در لبنان و مصر و سوریه، مدارس مخصوص به خود را داشتند، بویژه مارونی‌ها که در تحصیلات عالی، سنتی کهن داشتند. برخی از سازمانهای مسلمان نیز داوطلبانه تعدادی مدارس نوین تأسیس کردند. مدرسه‌های هیئتهای مذهبی کاتولیک، با پشتیبانی مالی و حمایت دولت فرانسه گسترش فراوانی یافت. تیسوعی‌ها (ژزوئیت‌ها)[3] در سال ۱۸۷۵ م. دانشگاه سن ژوزف[4] را در بیروت

1. Gordon.

۲. Lycée، اختلاطی از دبیرستان و دانشکده ـ م.

3. Jesuits.

تأسیس کردند، و در سال ۱۸۸۳ م. دانشکده‌ای پزشکی نیز ضمیمهٔ این دانشگاه شد.

به ابتکار فرانسویان سازمان «اتحاد اسرائیلی»[5] به وجود آمد، که سازمانی یهودی بود و مدارسی برای جوامع یهودی تأسیس می‌کرد که دامنهٔ آن از مراکش به عراق کشیده شده بود. از آغاز قرن فعالیتهای هیئتهای کاتولیک از جهتی تکمیل شد و از جهتی نیز از سوی هیئتهای پروتستان به چالش خوانده شد. این پروتستان‌ها عمدتاً امریکایی و در اقلیت بودند. اما برای تمام فرقه‌های مسیحیان و بعداً برای مسلمانان نیز خدمات آموزشی ارائه می‌دادند. برجسته‌ترین سازمان آموزشی آنان کالج سوری پروتستان بود که در سال ۱۸۶۶ م. در بیروت تأسیس شد و بعداً تبدیل به دانشگاه امریکایی بیروت شد. روس‌ها نیز به فعالیتهایی دست زدند و مدرسه‌هایی برای اعضای فرقهٔ ارتودوکس شرقی به وسیلهٔ «جامعهٔ فلسطینی ارتودوکس روسی سلطنتی[6]» بنیان نهادند.

در تمام این نظامهای آموزشی، مدارسی برای دختران نیز وجود داشت، اما سطح آموزشی آنها به سطح آموزشی مدارس پسران نمی‌رسید. به هرحال این مدارس سواد و حرفه‌های گوناگون به دختران می‌آموخت که بتوانند معاش خود را تأمین کنند؛ حرفه‌هایی نظیر معلمی مدرسه، پرستاری و تا حدی نیز روزنامه‌نگاری و نویسندگی. تعداد اندکی از این مدارس دولتی بودند ولی اکثرشان جزء مدرسه‌های هیئتهای مذهبی به شمار می‌آمدند. مدرسهٔ راهبه‌های کاتولیک مورد احترام و توجه والدین مسلمان بود، زیرا به دختران آنها زبان فرانسه، تربیت صحیح، هنر و فضایل زنانه می‌آموختند و در عین حال از آنها حمایت می‌کردند.

اندک‌اندک نسل جدیدی به وجود آمد که عادت به خواندن و مطالعه داشت. بسیاری از آنان به مطالعهٔ متون خارجی می‌پرداختند. در اواسط قرن نوزدهم م. زبان فرانسه جانشین زبان ایتالیایی به عنوان زبان تجارت و شهرنشینی شد. در مغرب، زبان انگلیسی کمتر از زبان فرانسه شایع بود و با پیشروی به طرف شرق از شیوع آن کمتر می‌شد و زبان فرانسه جای آن را می‌گرفت. استفاده از دو زبان نیز رواج داشت. در برخی خانواده‌ها بویژه در قاهره و اسکندریه،

4. St - Joseph.
5. Alliance Israélite.
6. Imperial Russian Orthodox Palestine Society.

زبان انگلیسی یا فرانسه جای زبان عربی را گرفته بود. برای آنها که تحصیلات عالیه‌ای در زبان عربی داشتند فرهنگ و ادبیات تازه‌ای به ظهور می‌پیوست. پیش از قرن نوزدهم م. چاپ متون به زبان عربی کمتر مشاهده می‌شد، ولی در خلال این قرن این مسئله بویژه در قاهره و بیروت گسترش یافت، زیرا این دو شهر مراکزی برای انتشارات بودند. مدارس دولتی در قاهره و مدارس هیئتهای مذهبی در بیروت تودهٔ وسیعی از مردم را به خواندن و مطالعه عادت دادند. گذشته از متون درسی، سایر کتابها در این دوران کمتر از مجله و روزنامه اهمیت داشت؛ مطبوعاتی از این دست در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ م. نقش مهمی در تنویر افکار عمومی بر عهده داشتند. در میان مجلات هفتگی و ماهانه که روزنه‌ای به فرهنگ و فن‌آوری غرب در برابر دیدگان خوانندگان می‌گشود، دو نشریه اهمیت خاصی داشت که به‌وسیلهٔ مسیحیان لبنانی در قاهره منتشر می‌شد: یکی اَلمُقتَطَف توسط یعقوب ساروف[1] (۱۸۵۲ ـ ۱۹۲۷م.) و فریس نیمر[2] (۱۸۵۵ ـ ۱۹۵۱م.) و دیگری اَلهِلال به وسیلهٔ جرجی زیدان[3] (۱۸۶۱ـ۱۹۱۴ م.). نشریهٔ مشابهی نیز وجود داشت که از یک دایرةالمعارف علمی که به صورت ادواری به وسیلهٔ پطروس بستانی[4] و خانواده‌اش منتشر می‌گردید. این نشریه گلچینی بود از دانش نوین که نشان می‌دهد در ربع آخر قرن نوزدهم م. در قاهره و بیروت از دانش نوین چه می‌دانسته‌اند. مقالات این نشریه در زمینهٔ علوم و تکنولوژی جدید، دقیق و با زبانی ساده بیان شده‌اند؛ مقالاتش دربارهٔ تاریخ یونان، اساطیر، و ادبیات، از آنچه دربارهٔ دوران باستان در فرهنگ اسلامی قرون پیش دانسته می‌شد، بسیار فراتر می‌رفت. آنچه در این نشریه تدوین و تألیف می‌شد، بیشتر به وسیلهٔ مسیحیان عرب و مربوط به موضوعات اسلامی، به دور از حب و بغض بود. قدیمی‌ترین روزنامه‌ها در قاهره و استانبول و تونس تحت نظارت مقامات دولتی به چاپ می‌رسید و حاوی متون و تشریح قوانین و فرامین بود. روزنامه‌های غیررسمی حاوی عقاید مردم، دیرتر ظاهر شد و این زمانی بود که نسل جدیدی از خوانندگان مایل بودند در مورد رخدادهای جهان اطلاعاتی کسب کنند. تلگراف امکان ارضای کنجکاوی این خوانندگان را فراهم کرد. افزایش تعداد خوانندگان و آزادی فکری،

1. Ya'qub sarruf.
2. Faris Nimr.
3. Jurji Zaydan.
4. Butrus Bustani.

شهر قاهره را به مرکز نشریات روزانه تبدیل کرد، و بار دیگر نخستین روزنامه‌نگاران موفق مهاجرانی از لبنان بودند؛ روزنامهٔ «الاهرام» که در سال ۱۸۷۵ م. به وسیلهٔ خانواده تقله[1] تأسیس گردید، بعدها به پیشروترین روزنامهٔ جهان عرب تبدیل شد.

فرهنگ اصلاح‌طلبی

کتابها، نشریات ادواری و روزنامه‌ها مجراهایی بودند که از راه آنها دانش دنیای جدید اروپا و امریکا به اعراب می‌رسید. بسیاری از مطالب این نشریات ترجمه یا اقتباس از فرانسه و انگلیسی بود. جنبش ترجمه در دوران محمد علی آغاز شد، زیرا وی برای مقامات حکومتی و افسران ارتش خود نیازمند منابع و برای مدارس نیازمند کتب درسی بود. عده‌ای از افرادی که در اروپا پرورش یافته و زبان فرانسه یا زبان دیگری را فراگرفته بودند، شرح مشاهدات یا شنیده‌های خود را بر روی کاغذ آوردند. رِفاعِ‌التحتاوی[2] (۱۸۰۱ ـ ۱۸۷۳ م.) که از طرف محمدعلی با هیئتی فرهنگی به پاریس اعزام شده بود، شهر پاریس و ساکنانش را بدین‌گونه توصیف کرد:

> در عالم مسیحیت، پاریسی‌ها به علت تیزهوشی، دقت در استنباط و توجه به عمق مطالب، از دیگران متمایز هستند ... آنها زندانی سنت نیستند، بلکه همیشه اشتیاق دارند منشأ هرچیز و دلیل آن را بدانند. حتی افراد معمولی آنها نیز سواد خواندن و نوشتن دارند و مانند دیگران طبق استعداد و ظرفیت خود در مسائل مهم وارد می‌شوند ... این طبیعت فرانسوی است که دربارهٔ هرچیز تازه‌ای مشتاق و کنجکاو است و دوست دارد در هر چیزی، بویژه در لباس تغییراتی به وجود آورد ... تغییرپذیری و هوس نیز جزء طبیعت آنهاست؛ آنها بسرعت از خوشی تغییر حالت داده وارد ورطهٔ اندوه می‌شوند یا از حالت جدی به شوخی می‌گرایند، یا برعکس؛ به طوری که ظرف مدت یک روز یک آدم فرانسوی تمام خلق و خوی متضاد را به خود می‌گیرد. اما تمام این حالات در مورد مسائل جزئی صادق است؛ در مسائل جدی و بزرگ و در مسائل سیاسی عقایدشان

1. Taqla. 2. Rifa'al Tahtawi

تغییر نمی‌کند و هر آدمی در معتقدات و اندیشه‌هایش پابرجاست ... پاریسی‌ها به خست نزدیکترند تا بذل و بخشش ... آنها منکر معجزات هستند، و بر این باورند که نقض قوانین طبیعی امکانپذیر نیست، و ادیان برای این پیدا شده است که انسان را به انجام اعمال خیر راهنمایی کند. و اما از اعتقادات زشتشان یکی این است که معتقدند هوش و ذکاوت خردمندان آنها برتر از ذکاوت پیامبران است.(۳)

اما بتدریج که زمان سپری شد، نوع تازه‌ای از ادبیات ظهور کرد که نویسندگان عرب کوشیدند به زبان عربی، بر خودآگاهی خویش و جایگاه خود در جهان نو تأکید کنند. یکی از علل بروز ادبیات نو، خود زبان عربی بود. آنها که در کانون دانستنیهای نوین و ادبیات اروپایی واقع شده بودند، به گذشتهٔ خود با دید دیگری می‌نگریستند. متون کلاسیک عربی در قاهره و اروپا به چاپ می‌رسید. آثار ادبی کهن دوباره احیا گردید؛ نسیف الیازیجی[1] (۱۸۰۰ ـ ۱۸۷۱ م.) نویسندهٔ لبنانی پیشتاز عصر خود، اثری به سبک مقامات به نگارش درآورد که طی آن داستانها و لطایفی دربارهٔ قهرمانی باتدبیر، با نثری قافیه‌دار نقل شده بود. نویسندگان دیگر کوشیدند که زبان عربی را چنان توانا کنند که قادر به بیان ظرایف و دقایق هنری باشد. پطروس بستانی و پیروان راه وی نثر جدیدی در زبان عربی به کار بردند که توصیفی بود و در عین حال از اصول قواعد زبان فاصله نمی‌گرفت ولی اصطلاحات و واژه‌های تازه‌ای در آن به کار می‌رفت که از مآخذ کهن عربی یا از انگلیسی و فرانسه اقتباس شده بود. در شعر عربی نیز تحولی صورت گرفت. شاعران هنوز از وزن و قافیهٔ قدیمی استفاده می‌کردند، ولی اندیشه‌ها و احساسات جدیدی را بیان می‌داشتند. یکی از این شاعران احمد شوقی[2] (۱۸۶۸ ـ ۱۹۳۲ م.) بود که با اشعار خود وقایع عمومی یا احساسات ملی‌گرایی را بیان می‌کرد، یا فرمانروایان را مدح می‌نمود. تبار وی از نخبگان ترکی ـ مصری بود که در دربار مصر بودند. در میان معاصران وی از خلیل مُطران[3] (۱۸۷۲ ـ ۱۹۴۹ م.) می‌توان نام برد که در اشعارش سبک و زبان سنتی را برای توصیف دقیق واقعیات دنیای برونی یا درونی خود به کار می‌برد. حافظ ابراهیم (۱۸۷۱ ـ ۱۹۱۲ م.) اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی

1. Nasif al - yaziji.
2. Ahmad shawqi.
3. Khalil Mutran.

مصریان زمان خود را با سبکی دل‌انگیزتر و و ظریفتر از شوقی بیان می‌داشت. به طور کلی انواع نوشته‌ها نشر می‌شد. درام، داستان کوتاه و داستان بلند. مهمترین رمان این دوره به نام زینب[1] که توسط حسین هیکل[2] نوشته شده بود در سال ۱۹۱۴ م. منتشر گردید. در این کتاب روستا و طبیعت با دید تازه‌ای نگریسته شده و ارتباط محکم زندگی انسان با طبیعت، همچنین رابطهٔ زنان و مردان بیان شده است.

توجه مهم دیگر در شیوهٔ جدید نگارش به گسترش نیروهای اجتماعی و فکری اروپاییان معطوف می‌شد. نویسندگان این گسترش نیرو را نه به عنوان رقیب و دشمن، بلکه به عنوان یک چالش و مبارزه‌طلبی و حتی مبارزه‌طلبی جذاب می‌نگریستند. قدرت و عظمت اروپا، دانش و تکنولوژی نوین، سازمانهای سیاسی کشورهای اروپایی، اخلاق اجتماعی جوامع نوین، همه مطالب و موضوعهای محبوبی بودند. نکتهٔ دیگری که این نویسندگان مطرح می‌کردند آن بود که چگونه مسلمانان عرب و مسلمانان دولت عثمانی می‌توانند نیروی لازم را جهت مقابله با اروپا به دست آورند و قسمتی از جهان نوین گردند؟

نخستین کوشش آشکار برای پاسخ دادن به این سؤال در نوشته‌های مقامات حکومتی دست‌اندرکار اصلاحات نیمهٔ قرن، در استانبول، قاهره و تونس ظاهر گردید. برخی از این آثار به زبان ترکی و تعدادی دیگر به زبان عربی نوشته شده بود. خیرالدّین (وفات: ۱۸۸۹ م.) که آخرین رهبر اصلاح‌طلب حکومت تونس پیش از اشغال فرانسویان بود کتابی در این زمینه نگاشت؛ در پیشگفتار کتاب، وی هدف خود را چنین بیان داشت:

> نخست آنکه افراد مصمم و قاطع را در میان سیاستمداران و روحانیان وادار کنیم، تا در حد امکان روشهایی اتخاذ کنند که متضمن خیر و صلاح و پیشرفت تمدن جامعهٔ اسلامی باشد؛ روشهایی برای گسترش مرزهای دانش و فراهم آوردن راههایی برای افزایش ثروت ملی ... اساس اجرای تمام این امور، وجود حکومت صالح است. دوّم آنکه به آن دسته از افراد بی‌توجه در میان جامعهٔ مسلمین که چشمان خود را در برابر پیشرفتها و مسائل مطلوب برهم می‌گذارند و هر تطابق و سازش امکانپذیر با قوانین دینی‌مان را نادیده می‌گیرند، اخطار

1. Zaynab. 4. Husayn Haykal.

کنیم. این افراد از آن جهت پیشرفتها را نادیده می‌انگارند که تصور می‌کنند از هر فعالیت و برنامه‌ریزی که از آن غیرمسلمانان است باید بر حذر بود.(۴)

امپراتوری عثمانی از دید این نویسندگان می‌بایست برای کسب قدرت حکومتی نوین، تغییراتی در قوانین، سازمانهای اداری و ارتش ایجاد می‌کرد؛ رابطهٔ بین سلطان و رعایا باید تغییر کرده، به شکل رابطهٔ حکومتهای نوین با شهروندانش درآید. وفاداری رعایا نسبت به خاندانهای حاکم بایست به صورت عضویت در یک ملت در می‌آمد، ملت عثمانی که شامل مسلمانان و غیرمسلمانان، ترک‌ها و غیرترک‌ها بودند. چنانچه این مسائل بدرستی فهم می‌شد، همهٔ آن امور، بدون هیچ‌گونه منافاتی با وفاداری به اسلام و سنتهای امپراتوری قابل اجرا بودند.

بتدریج که این قرن به سالهای آخر خود نزدیک می‌شد و در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ م. طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ جدیدی پا می‌گرفت. بین کسانی‌که طرفدار اصلاح‌طلبی و نوسازی بودند در زمینهٔ قدرت حکومتی بحث بر سر این بود که آیا این قدرت باید در دست مقاماتی باشد که عدالت اجتماعی و منافع امپراتوری را با ذوق و سلیقهٔ خود تشخیص می‌دهد، یا این قدرت باید در دست یک حکومت انتخاب شده از طرف مردم باشد.

اما جدایی و شکاف بین دو نسل قدیم و جدید از این هم عمیقتر بود. نسل دوم در هر سه کشور متوجه مشکلات ضمنی و جانبی بود که بر اثر تغییرات حادث می‌شد. بازسازی و اصلاح سازمانها اگر ریشه در مسئولیتهای مشترک اخلاقی پیدا نمی‌کرد، می‌توانست خطرناک تلقی گردد: منظور از بازسازی و اصلاح چیست؟ دامنهٔ آن تا چه میزان می‌تواند از تعالیم و مبانی اسلامی دور شود؟ به همان اندازه‌ای که مدارس جدید، نسل تازه‌ای را پرورش می‌دادند، که چندان پایبند تعالیم سنتی اسلامی نبود و در معرض تندبادهای افکار و اندیشه‌های غربی قرار می‌گرفت، سؤال یادشده جدی‌تر می‌شد.

برای مسیحیان عرب‌زبان سوریه و لبنان چنین مشکلی وجود نداشت. این گروه در زندگی معنوی روشنفکران دورهٔ خود نقش مهمی بر عهده داشتند. برای بیشتر آنان تمدن غربی بیگانه جلوه نمی‌کرد. آنها می‌توانستند پابه‌پای این تمدن گام بردارند بدون آنکه احساس از خودبیگانگی کنند. اما آنها اشکالی خاص خود داشتند. قدرت مقامات کلیساها که مورد تأیید و حمایت حکومت بود می‌توانست مانعی در راه اندیشه‌های آزاد آنها باشد. گروهی از آنان راه انزوا

در پیش گرفتند، یا به فرقهٔ پروتستان درآمدند؛ این امر در جامعه‌ای که هویت افراد با عضویت در گروههای مذهبی مشخص می‌شد، نوعی انزواطلبی بود.

اما برای مسلمانان این اشکال گریزناپذیر بود. اسلام در عمق وجودشان بود. اگر قرار بود اینان در دنیایی زندگی کنند که نیازمند ایجاد تغییراتی در سازمانهای اجتماعی باشد، لازم بود درحالی‌که نسبت به اعتقاداتشان وفادار هستند چنین تغییراتی را به وجود آورند. این کار فقط در صورتی امکان‌پذیر بود که اسلام چنان تفسیر می‌شد که با بقا، قدرت و پیشرفت در جهان سازگار باشد. این مسئله آغاز جنبش افرادی بود که می‌شود آنها را «نوگرایان اسلامی» نامید. آنان بر این باور بودند که اسلام نه تنها با اساس تمدن امروزین، یعنی عقل و پیشرفت و انسجام اجتماعی سازش دارد، بلکه اگر بدرستی تفسیر شود این مسائل را تأیید می‌کند. این‌گونه اندیشه‌ها به وسیلهٔ یک ایرانی به نام جمال‌الدین افغانی (۱۸۳۹ ـ ۱۸۹۷ م.) [سیدجمال‌الدین اسدآبادی] به جامعه ارائه گردید. نوشته‌های وی غامض بود، ولی شخصیت نافذ او بر اجتماع تأثیری گسترده داشت. این‌گونه اندیشه‌های نوگرایانه در آثار یک مصری به نام محمد عبده (۱۸۴۹ ـ ۱۹۰۵ م.) تکامل یافت و به زبانی ساده و روشن تبیین گردید. نوشته‌های عبده اثری پابرجا و عمیق در جهان اسلام باقی گذاشت. او هدف خود را از زندگی چنین بیان می‌دارد:

> برای رها ساختن افکار عموم از قیود تقلید و درک ماهیت دین آن‌گونه که قبل از پدیدار شدن اختلاف درک می‌شد، برای بازگشت به کسب دانش دینی از کانونهای اولیه‌اش، و سنجش این دانش با ترازوی خرد آدمی که خداوند آن را جهت پرهیز از پیمودن راه افراط یا انحراف در دین عطا کرده است تا ارادهٔ خداوند به انجام رسد و نظم دنیای آدمیان حفظ گردد، و با این بصیرت به اثبات رسانیم که دین دوست دانش است و انسان را تشویق می‌کند تا در رازهای هستی پژوهش نماید و به انسان تأکید می‌کند که به حقایق استوار احترام نهد و در زندگی و رفتار اخلاقی خود به این حقایق اتکا کند.(۵)

در آثار عبده تمایز مشخصی بین اصول اساسی اسلام و تعالیم و قوانین اجتماعی آن، به چشم می‌خورد. اصول اساسی اسلام به وسیلهٔ عده‌ای از اندیشمندان که به «سلف صالح» مشهور

بودند به نسلهای بعد منتقل شد. صاحبان این‌گونه تفکر اکنون «سَلَفیه» خوانده می‌شوند. این اصول ساده هستند: اعتقاد به خداوند، اعتقاد به وحی الهی که به سلسلهٔ پیامبران نازل گردیده و آخرین آنها حضرت محمد (ص) است، اعتقاد به اخلاق. این اصول را می‌توان به تفصیل تفسیر کرد و با نیروی خرد و استدلال از آنها دفاع نمود. اما قوانین و تعالیم اجتماعی مسائلی هستند که باید بر حسب شرایط و موقعیت موجود براساس اصولی که در قرآن مستتر است و با منطق و خرد آدمی سازش دارد به کار برده شوند. زمانی‌که شرایط و موقعیتها تغییر می‌کنند این قوانین و تعالیم نیز باید تغییر کنند. این وظیفهٔ اندیشمندان مسلمان است که در دنیای نوین رسوم و قوانین متغیر را با اصول غیرقابل تغییر سازش دهند و در نتیجه برای آنها جهت و حدود تعیین کنند.

چنین نظرهایی دربارهٔ اسلام مبنای تفکرات بسیاری از مسلمانان عرب تحصیل‌کرده و همچنین مسلمانان خارج از جهان عرب بود. در عین حال انشعاباتی هم در آن پدید آمد. یکی از پیروان برجستهٔ عبده به نام رشید رضا (۱۸۶۵ ـ ۱۹۳۵ م.) از اهالی سوریه با انتشار چنین افکاری در نشریهٔ هفتگی خود به نام، «المنار» کوشید تا از هر دو جهت نسبت به تعالیم استاد خود وفادار باشد. وی در دفاع از اصول غیرقابل تغییر اسلام، در برابر تمام حملات وارده، به تفاسیر حنبلی و بعداً تفسیرهای وهابی در زمینهٔ این اصول پناه برد؛ او با سلسله فتواهایی کوشید تا در قالب شریعتی تجدید نظر شده، قوانین اسلام را با جهان جدید، سازش دهد.

ظهور ملی‌گرایی

محمدعبده و رشیدرضا هر دو در زمرهٔ علمایی با تحصیلات سنتی بودند که می‌کوشیدند تا نه تنها تغییرات را توجیه کنند، بلکه حدودی هم برای آن قایل شوند؛ اما جاذبهٔ دیدگاه عبده در زمینهٔ اسلام، برای کسانی‌که در مدارس جدید پرورش یافته بودند آن بود که ایشان را در پذیرش اندیشه‌های نوین آزاد می‌گذاشت، بدون آنکه کوچکترین احساس خیانتی نسبت به گذشتهٔ خود داشته باشند. سلسله‌ای از نویسندگان که تعدادی از آنان ادعای وفاداری نسبت به عبده داشتند نوشتن مقالاتی را آغاز کردند که در خلال آنها اندیشه‌های تازه‌ای پیرامون نحوهٔ سازمان‌بندی اجتماع و دولت، بیان شده بود. در میان همین نسل بود که اندیشهٔ ملی‌گرایی بین ترک‌ها، عرب‌ها، مصری‌ها و تونسی‌ها بروز کرد. پیش از این دوران نوعی خودآگاهی نسبت به ملیت در

میان مردم وجود داشت، و قبل از آن نیز اشتیاقی بسیار کهن‌تر و نیرومندتر نسبت به ادامهٔ راه و رسم زندگی اجتماعی بومی بدون دخالت خارجیان، حکمفرمایی می‌کرد. این اشتیاق و خودآگاهی با بروز جنبش سیاسی در دو دههٔ پیش از بروز جنگ جهانی اول، اهمیت یافت.

جنبشهای ملی‌گرایانهٔ گوناگون در مقابله با چالشهای مختلف خودنمایی کردند. ملی‌گرایی ترکی در مقابله با فشار دائمی و فزایندهٔ اروپا و شکست ملی‌گرایی آرمانی عثمانی بروز کرد. بتدریج که مسیحیان امپراتوری عثمانی یکی پس از دیگری از حوزهٔ امپراتوری خارج می‌شدند، ملی‌گرایی عثمانی رنگ اسلامی به خود می‌گرفت. اما زمانی‌که در دوران حکومت سلطان عبدالحمید وحدت بین حاکم و طبقهٔ روشنفکر فرمانروا از هم فروپاشید، اندیشهٔ یک ملت واحد ترک پدید آمد. این اندیشه بر این مبنا استوار بود که بقای امپراتوری زمانی تضمین خواهد شد که ملت واحدی با زبانی مشترک با یکدیگر اتحاد داشته باشند.

چون در این زمان امپراتوری عثمانی به یک کشور ترکی ـ عربی تبدیل شده بود، هرگونه کوششی برای تأکید بر اهمیت ملی‌گرایی ترک طبعاً توازن بین آنها و عرب‌ها را به هم می‌زد. ظهور تدریجی ملی‌گرایی عربی واکنشی در مقابل ترک‌ها بود. ملی‌گرایی عربی در وهلهٔ اول به صورت جنبشهای احساسی در میان مسلمانان تحصیل‌کرده در سوریه، بویژه در دمشق و سپس در میان تعدادی از نویسندگان مسیحی سوری و لبنانی ظاهر شد. ریشه‌های چنین احساسی در احیای خودآگاهی اعراب نسبت به گذشته‌شان، در مدارس جدید و تأکید اصلاح‌طلبان مسلمان بر دوران اولیهٔ تاریخ اسلام ـ دورانی که اعراب حاکمیت مطلق را در دست داشتند ـ پی‌گرفت. پس از انقلاب سال ۱۹۰۸ م. که در نتیجهٔ آن موقعیت سلطان عثمانی ضعیف شد و وفاداری سرزمینهای پیرو نیز سست گردید، این حرکت به نیروی سیاسی مقتدری تبدیل شد و در نهایت قدرت به دست «ترک‌های جوان» افتاد. سیاست «ترک‌های جوان» بر پایهٔ نیرومند کردن نظارت مرکزی کشور و اتحاد ملی امپراتوری استوار بود و تلویحاً در جهت ملی‌گرایی ترک‌ها پیش می‌رفت. عده‌ای از افسران و مقامات برجستهٔ عرب که غالباً سوری و از ناحیهٔ دمشق بودند، بنا به عللی با سیاست «ترک‌های جوان» مخالفت می‌کردند. اینان در این موقع از فرصت استفاده کرده، تقاضاهای خود را عرضه داشتند؛ اما این تقاضاها در درجهٔ اول برای تشکیل یک دولت مستقل عربی نبود، بلکه آنها خواهان آن بودند که ایالات عربی درون امپراتوری وضع بهتری پیدا کند. عده‌ای از مسیحیان لبنانی درون ایالات عرب‌زبان خواهان آن بودند که لبنان تحت حمایت

قدرتی اروپایی، خودمختاری به دست آورد.

در این مرحله ملی‌گرایی ترکی و عربی آن اندازه که نگران ایجاد هویت و سازمان سیاسی امپراتوری بودند، توجهی به تعدی قدرتهای اروپایی نداشتند. ملی‌گرایان می‌خواستند بدانند شرایط بقای جامعهٔ مسلمان امپراتوری عثمانی چیست؟ این شرایط هرچه بود می‌بایست از مرزهای امپراتوری فراتر رود و تمام جامعهٔ ترک‌زبان و عرب‌زبان را در بر گیرد. ملی‌گرایی مصری، تونسی و الجزایری مشی دیگری داشت.این سه کشور با مشکل حکمرانی اروپایی‌ها روبه‌رو بودند. مصر و تونس مدتها بود که هویت سیاسی جداگانه‌ای داشتند. این هویت در آغاز به علت فرمانروایی حکومتهای خودشان و سپس بر اثر فرمانروایی انگلستان و فرانسه به وجود آمده بود. الجزایر نیز در آغاز قلمرو جداگانهٔ امپراتوری عثمانی بود و اکنون در واقع جزئی از فرانسه به شمار می‌آمد.

بدین‌ترتیب هنگامی‌که ملی‌گرایی مصری ظهور کرد به شکل جنبشی بود برای اشغال خاک مصر از جانب انگلیسی‌ها. ملی‌گرایی مصری در حقیقت محتوایی مصری داشت نه محتوای عربی یا مسلمان یا عثمانی. مقاومت در برابر اشغال انگلیسی‌ها در سال ۱۸۸۲ م. عنصری از ملی‌گرایی در خود داشت، ولی هنوز به مرحلهٔ کمال نرسیده بود. در سالهای نخست قرن جدید بود که این ملی‌گرایی تبدیل به قدرت مؤثر سیاسی شد و توانست اندیشه‌های دیگری را در زمینهٔ ساختار جامعه ارائه دهد. اما باید در نظر داشت که جنبش یادشده نیروی متحدی نبود؛ بین آنها که عقب‌نشینی و اخراج انگلیسی‌ها را طالب بودند و آنها که تحت نفوذ اصلاح‌طلبی اسلامی بودند، اختلاف‌نظر وجود داشت. دستهٔ دوم بر این باور بودند که نخستین نیاز، تکامل و پیشبرد معنوی و اجتماعی است و مصر می‌تواند برای ایجاد چنین تکاملی از حضور انگلیسی‌ها در خاک آن کشور بهره برد. در تونس نیز در جنبش مقاومت بر ضد فرانسوی‌ها در سال ۱۸۸۱ م. عناصری از ملی‌گرایی وجود داشت. اما ایجاد نخستین گروه ملی‌گرا به نام «تونسی‌های جوان» حدود سال ۱۹۰۷ م. صورت گرفت. اینان تعدادی از افراد تحصیل‌کرده در فرانسه بودند. در اینجا نیز احساسات غالب، طالب عقب‌نشینی سریع فرانسوی‌ها نبود، بلکه ملی‌گرایان اشتیاق داشتند تا تغییری در سیاست فرانسه به وجود آید که در نتیجهٔ آن تونسی‌ها بتوانند دسترسی بیشتری به نظام آموزشی فرانسه داشته باشند و در خدمات دولتی و کشاورزی بیش از گذشته شرکت کنند. این سیاستی بود که کولون‌ها با آن مخالفت می‌ورزیدند. در الجزایر نیز که مقاومت در برابر

استعمارگری فرانسه ریشه‌دار و دیرپا بود و به اشکال سنتی جلوه‌گر می‌شد، جنبشی از طرف یک گروه کوچک به نام «الجزایری‌های جوان» پدید آمد که در آغاز جنبهٔ اصلاح‌طلبی داشت و در حقیقت همان تقاضاهای تونسی‌ها را داشتند که عبارت بودند از دسترسی به نظام آموزشی فرانسوی، اصلاح نظامهای مالی و قضایی و اعطای حقوق بیشتر سیاسی به الجزایری‌ها در چارچوب موجود. اما در مراکش، مخالفت با قیمومیت فرانسویان، هرچند در شهرها و روستاها شایع و گسترده بود، اما ظهور و تجلی آن به صورت نمادهای سنتی اندیشه‌های اسلامی جلوه‌گر می‌شد و مخالفان از میان طبقهٔ علمای شهرنشین بودند.

تداوم سنت اسلامی

عثمانی‌گرایی، اصلاح‌طلبی اسلامی و ملی‌گرایی، اندیشه‌های عده‌ای اقلیت تحصیل‌کردهٔ شهرنشین بودند که در قالب مفاهیم جدید، ارتباط تازه‌ای با دولت و جهان خارج برقرار می‌کردند. صرف‌نظر از این اقلیت، احتمالاً اندیشه‌ها و احساسات دیگری نیز وجود داشت که در نسلهای بعدی با احساس ملی‌گرایی شکل گرفتند و به آن نیرو دادند؛ اما در اکثر موارد اسلام به عنوان سنت پذیرفته‌شده، انگیزه‌هایی فراهم کرد که به مردم قدرت عمل می‌داد و نمادهایی نیز عرضه داشت که به این اعمال معنا می‌بخشید. گرچه آنچه «سنت» خوانده می‌شود مسئلهٔ غیرقابل تغییری نبود؛ این سنت راه مخصوص خود را با گامهای خاص خود می‌پیمود.

نظام مدارس قدیمی تا حدی موقعیت خود را در جامعه از دست داد. دیگر تحصیل در این مدارس، فرد را وارد خدمات دولتی نمی‌کرد. با پیدایش شیوه‌های جدید اداری مهارتهای جدیدی مورد نیاز بود، و دانستن یک زبان اروپایی اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. فارغ‌التحصیلان این مدارس دیگر بر نظام قضایی نظارت نداشتند. قوانین جدید جنایی و بازرگانی که در قالب قوانین اروپایی تنظیم و تدوین شده بود قلمرو قاطع شریعت را محدود می‌کرد. قوانین مدنی امپراتوری عثمانی نیز که هنوز براساس شریعت بود، تغییر قالب داد. با ظهور قوانین جدید، دادگاههای جدید تشکیل شد: دادگاههای عمومی یا دادگاههای خارجی مخصوص دعاوی خارجیان. دادگاههای نوع جدید ـ در الجزایر دادگاههای فرانسوی ـ که اکثر پرونده‌های آن مربوط به مردمان بومی بود. دادگاههای تحت نظر قاضی، منحصر به مسائل شخصی و خصوصی گردید.

بدین‌ترتیب قاضیها و حقوقدانان جدیدی مورد نیاز بودند که در مصر و الجزایر ـ به دانشجویانی که در مدارس سنتی تحصیل می‌کردند آموزشهای نوین دادند ـ از جملهٔ این مدارس عبارت بودند از: مدارس الجزایر و دارالعلوم مصر. فرزندان خانواده‌های مهم و ثروتمند به طور روزافزون به این مدارس روی آوردند.

با تمام این احوال مدرسه‌های قدیمی به حیات خود ادامه دادند و کماکان آثاری در زمینهٔ الهیات و احکام در چارچوب سنت آموزش اسلامی منتشر می‌شد. آگاهترین دانشجویان این مدارس قدیمی، نومیدی و ناخرسندی خویش را از شیوهٔ تدریس در آنجا بیان می‌داشتند. یکی از این دانشجویان در این زمینه چنین نگاشته است:

> تکرار کسالت‌آور موضوعهای گوناگون که از ابتدای سال تا پایان آن هیچ‌چیز جدیدی به دانشجو نمی‌آموزد ... در خلال مدت تحصیل، دانشجو با سخنان و نوشته‌هایی سر و کار دارد که تکرار مکررات است. این تکرارها نه دلش را برمی‌انگیزد و نه دماغش را تغذیه می‌کند و نه چیزی بر دانش گذشتهٔ او می‌افزاید.(۶)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کوششهایی به عمل آمد تا اصلاحاتی در این شیوهٔ آموزشی صورت گیرد، مخصوصاً در الازهر و زیر نفوذ محمدعبده؛ ولی موفقیت چندانی به دست نیامد. این مدارس هنوز هم در اجتماع نفوذ فراوانی داشتند و جوانان باهوش خانواده‌های فقیر روستایی از طریق آن می‌توانستند به مقاماتی برسند و در اجتماع کارهایی انجام دهند. به همین دلیل حکومتهای اصلاح‌طلب کوشیدند تا نظارت جدی‌تری بر این مدارس داشته باشند. در پایان قرن نوزدهم م. به رئیس جامع‌الازهر بیش از پیش اختیار و قدرت دادند تا مدرسان و شاگردان را بیشتر تحت نظارت داشته باشد. ولی او نیز به نوبهٔ خود تحت سلطهٔ بیشتر خدیو درآمد؛ در تونس مقامات فرانسوی کوشیدند تا ادارهٔ دانشگاه زیتونه را به دست گیرند.

تا این زمان کاهش چشمگیری در نفوذ طریقت صوفیان دیده نمی‌شد. مخالفت وهابی‌ها با صوفیان فقط در نواحی مرکزی عربستان بود و در خارج از آن نواحی این مخالفت اثری نداشت. برخی از نوگرایان به انتقاد از آن چیزی می‌پرداختند که آن را سوءاستفاده از صوفی‌گری

می‌نامیدند ـ آن اقتداری که مرشدان صوفیه در میان مریدان خویش داشتند، و اعتقاد به معجزه که به وساطت و شفاعت اولیای الهی صورت می‌گرفت ـ یک تصوف خالص و بی‌شائبه امکان وقوع دارد و برای سلامت جامعه نیز ضروری است. به طور کلی عدهٔ زیادی از مردم مانند گذشته به یکی از طریقتهای صوفیان گرایش و توجه داشتند. طریقتهای کهن صوفیه مانند شاذلیه و قادریه کماکان به فعالیت و ایجاد فرقه‌های فرعی ادامه می‌دادند. مکتبهایی مانند نقشبندیه و تیجانیه که بر رعایت اصول شریعت تأکید داشتند، مرتب توسعه می‌یافتند. در همین ایام طریقتهای جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند، مانند طریقت سانوسیه که در دههٔ ۱۸۴۰م. در ناحیهٔ سیرنائیک[1] به وسیلهٔ یک مرشد الجزایری که در شهرهای فض و مکه درس خوانده بود، بنیانگذاری شد.

روشهای جدید برقراری نظم و امنیت که به وسیلهٔ مقامات دولتی، پلیس، نیروهای نظامی (در مصر و مغرب این نیروی نظامی خارجی بودند) اعمال می‌شد، نفوذ اجتماعی کسانی را که می‌خواستند نظم شهرها را به‌هم زنند و نارضایتی عمومی ایجاد کنند، محدود می‌کرد. اواخر قرن نوزدهم م.، بعد از ناآرامیهای بزرگ دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ م. و آشوبهای زمان اشغال خارجیان، دورانی بود که می‌توان گفت در خلال آن تقریباً هیچ آشوبی در شهرها بروز نکرد، اما در روستاها و نواحی دور از شهر معلمان و رهبرانی که ادعای روحانیت می‌کردند بازهم قادر بودند نفوذ خود را بر مردم اعمال نمایند. در دوران گسترش امپراتوری، سخنگویان و رهبران مقاومتهای روستایی عمدتاً از علمای دینی بودند. در الجزایر، مقامی که عبدالقادر در میان پیروان طریقت قادریه داشت وی را موفق ساخت تا نیرو و نفوذ خود راگسترش دهد. در شورش سال ۱۸۷۱م. طریقت رحمانیه نقش مهمی به عهده داشت. به همین ترتیب در مصر، تونس و مراکش، مقاومت در برابر نفوذ اروپاییان از راه به کارگیری نمادهای اسلامی صورت گرفت. مهمترین مخالفان ایتالیایی‌ها برای تسخیر لیبی پیروان فرقهٔ سانوسیه بودند که در آن زمان شبکه‌هایی در مراکز واحد صحرای سیرنائیک داشتند. اما باید در نظر داشت که همهٔ فرقه‌های صوفیان هم راه مقاومت را در پیش نمی‌گرفتند: در الجزایر طریقت تیجانیه با فرانسوی‌ها سازش کرد؛ در مصر نیز در سال ۱۸۸۲ م. که بحران بروز کرد اکثر فرقه‌های صوفیه، طرفدار خدیو بودند. برجسته‌ترین نمونهٔ قدرت سیاسی که از رهبری دینی سرچشمه می‌گرفت در سودان و در

1. Cyrenaica.

خلال جنبشی که در دههٔ ۱۸۸۰ م. به فرمانروایی مصریان پایان داد، دیده شد. این جنبش بخشی از قدرت خود را از مقاومت در برابر فرمانروایان خارجی کسب کرد، اما در حقیقت ریشه‌هایی بس عمیقتر داشت. محمدعلی، بنیانگذار این جنبش ملهم از تعالیم طریقت صوفیان بود؛ پیروانش او را مهدی می‌دانستند که از جانب پروردگار هدایت شده تا سلطنت عدل را بر زمین برقرار نماید. نهضت وی بسرعت در کشوری که سلطهٔ دولتی محدود بود، و در شهرهایی که کوچک بودند و اسلام علما ضعیفتر از آن بود که بتواند نفوذ یک رهبر روستایی را خنثی سازد، گسترش یافت. پس از آنکه محمدعلی موفق شد به سلطهٔ مصریان پایان دهد، خود حکومتی بر مبنای تعالیم اسلام، مطابق تفسیر خویش از آن، تشکیل داد. این حکومت از جامعهٔ پیامبر اسلام (ص) و اصحابش الگوبرداری شده بود. پس از مرگ او حکومت به دست خلیفهٔ وی افتاد ولی در پایان قرن بر اثر اشغال کشور به دست نیروهای مصر و انگلیس، بساط حکومت از هم فروپاشید.

چنین نهضتهایی آتش وحشت از «انقلاب اسلامی» را تیزتر می‌کرد. این وحشتی بود که هم خارجیان و هم حکومتهای اصلاح‌طلب احساس می‌کردند، ازاین‌رو حکومتهای یادشده کوشیدند تا با این نهضتها مخالفت ورزند یا لااقل آنها را مقهور خویش سازند. از زمان سلطنت محمدعلی پاشا در مصر، برای مهارکردن فعالیتهای صوفیان، کوشش می‌شد رهبری برای فرقهٔ آنها انتخاب شود که با دستگاه دولتی در ارتباط باشد؛ فرقهٔ بکریه پیشتاز همهٔ فرقه‌های صوفیه شد. قدرت و وظایف مرشد فرقه در اواخر قرن دقیقاً تشریح شد. رهبری فرقه رسماً از طرف دولت به رسمیت شناخته شد. چنانچه مردم گامهای مخالفت‌آمیزی با دولت بر می‌داشتند، بی‌درنگ به رهبران فرقه‌ها تذکر داده می‌شد و آنها اقدامهای مخالفت‌آمیز را مهار می‌کردند. در الجزیره پس از شورش سال ۱۸۷۱ م.، فرانسویان به رهبران صوفیان با دیدهٔ سوءظن می‌نگریستند و سعی می‌کردند فعالیت آنان را که احساس می‌شد روش خصمانه‌ای دارند سرکوب کنند و موافقت بقیه را با دادن امتیازاتی جلب نمایند.

در امپراتوری عثمانی، سلطان در وضعی بود که لازم می‌آمد احساسات دینی مردم را به سود خود به حرکت درآورد. از اواسط قرن نوزدهم م. حکومت عثمانی کوشش مداومی به عمل آورد تا بر نقش سلطان به عنوان حامی دولتی که آخرین بازماندهٔ قدرت سیاسی و استقلال اسلام سنّی به شمار می‌رفت تأکید شود. تا آن زمان سلطان عثمانی جز در مواردی معدود به عنوان خلیفهٔ مسلمین معرفی نشده بود. اما از اواسط قرن نوزدهم م. سلطان عثمانی با این عنوان معرفی

گردید. مسلمانان درون امپراتوری و خارج از آن را فراخواندند تا گرداگرد تاج و تخت سلطان عثمانی جمع آیند. این فراخوانی در عین‌حال اخطاری بود به ایالات اروپایی امپراتوری عثمانی که میلیونها نفر تبعهٔ مسلمان داشتند. سلطان عبدالحمید از نفوذ دوستان و هم‌پیمانان صوفی خود درخواست کرد که در زمینهٔ این سیاست و ادعاهای اسلامی وی تأکید ورزند؛ احداث راه‌آهن حجاز، که پایتختی مسلمان‌نشین داشت، برای نقل و انتقال زائران به شهرهای مقدس، جلوه‌ای از همین سیاست سلطان بود. نوگرایان و اصلاح‌طلبان اسلامی سیاست سلطان را مورد انتقاد قرار داده، گفتند: «اسلامی که سلطان شایع می‌کند اسلام راستین نیست». در عین حال ادعای وی را در زمینهٔ خلافت مورد بحث قرار داده اظهار امیدواری کردند که خلافت روزی به خود اعراب بازگردد. با وجود همهٔ اینها سیاست سلطان کارگر افتاد و احساسات و وفاداری مسلمانان را در جهان اسلام در میان ترک‌ها و عرب‌ها و دیگران برانگیخت. مثلاً حتی در هند که امپراتوری مغول در «شورش هندی‌ها» به سال ۱۸۵۷ م. از میان رفته بود، و در قفقاز و آسیای مرکزی که پیشرفت روس‌ها می‌رفت که سلسلهٔ سلاطین کهن را از میان بردارد، و بالاخره در نواحی تحت کنترل فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها در شمال افریقا، احساسات مسلمانان تحریک شد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پی‌نوشتها

۱. گوته. دیوان شرقی غربی.

۲. کیپلینگ، رودیارد. شعری درباره شرق و غرب.

۳. م. ف. حجازی. تَخلیصَ البَریذْ الی تلْخیص اَلبارِز . قاهره. ۱۹۷۴. ص ۲۰۸.

۴. خیرالدین تونسی. اَقوامُ اَلمالِک. تونس. ۱۸۶۷. ص ۵.

۵. رشید رضا. تاریخ شیخ محمد عبده. قاهره. ۱۹۳۱. ص ۱۱.

۶. طٰه حسین. اَلاَیّام قاهره. ۱۹۷۲. ص ۳ ـ ۴.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل نوزدهم

اوج قدرت اروپایی

(۱۹۱۴ـ۱۹۳۹)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

برتری بریتانیای کبیر و فرانسه

در سال ۱۹۱۴ م. قدرتهای اروپایی درگیر رقابتهایی شدند که تا پیش از آن زمان بنا به علل گوناگون به طور مثال سرنوشت مشترک آنها و خاطرات جنگهای ناپلئونی، محدود بود. اکنون امپراتوری عثمانی به علت ضعفش و همچنین به علت وجود منافع این قدرتها در آنجا، صحنهٔ شدیدترین رقابتها بود. در بعضی از نواحی، اختصاص امتیازات خطوط آهن منافع این قدرتها را به نحوی از یکدیگر جدا کرده بود، ولی در نواحی دیگر ـ قسمتهایی از بالکان، استانبول، تنگهٔ بسفر و فلسطین ـ منافع این قدرتها مستقیماً با یکدیگر تداخل داشت. رقابت اتریش و روسیه در بالکان منجر به بروز جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴م. گردید، و هنگامی‌که امپراتوری عثمانی در نوامبر همان سال به نفع آلمان و اتریش و بر ضد انگلستان، فرانسه و روسیه وارد جنگ شد، سرزمینهایش تبدیل به میدان جنگ گردید. ارتش عثمانی که به وسیلهٔ متحدانش تقویت می‌گردید مجبور بود در مرزهای شمال‌شرقی با روسیه بجنگد، و به همین ترتیب با ارتشی که

قسمت عمده‌اش انگلیسی بود در ایالات عربی خود به نبرد پردازد. در آغاز جنگ، نیروهای عثمانی موضع انگلیسی‌ها را در مصر به خطر انداخته بود، اما بعدها ارتش انگلیس با متحدان خود در خاک فلسطین پیشروی کردند و در پایان جنگ تمامی سرزمین سوریه به تصرف آنها درآمد. در خلال این احوال نیرویی دیگر متشکل از ارتش انگلستان و هند در رأس خلیج [فارس] و در خاک عراق پیاده شدند و در پایان جنگ تمام عراق را به تصرف خود درآوردند.

سپس در سال ۱۹۱۸ م. سلطهٔ نظامی انگلستان و فرانسه در خاورمیانه و مغرب نیرومندتر از گذشته شد. از همه مهمتر آن بود که حکومت امپراتوری عثمانی که کشورهای عربی قرنها زیر سایه‌اش می‌زیستند و به عنوان حامی آنها در برابر سلطهٔ اروپاییان عمل می‌کرد در خاموشی و ظلمت فرورفت و بزودی محو شد. امپراتوری عثمانی سرزمینهای عربی خود را از دست داد و به سرزمین آناتولی و ناحیهٔ کوچکی از اروپا محدود شد. ناوگان و نمایندگان متفقین [انگلستان، فرانسه و غیره] سلطان عثمانی را در پایتختش زیرنظر گرفتند و او را مجبور کردند تا پیمان صلح نامطلوبی (پیمان سِوْر[1] ۱۹۲۰ م.) را امضا کند که عملاً قیمومیت خارجیان را بر حکومت او تحمیل می‌کرد. اما در همین احوال در میان ترک‌های آناتولی جنبش مخالفی پدید آمد که افسران ارتش، آن را رهبری و یونانی‌ها آن را تقویت می‌کردند تا قسمت غربی آناتولی را به تصرف خود درآورند. این اوضاع آشفته و آن جنبش مردمان ترک دست‌به‌دست هم داد و منجر به ایجاد یک جمهوری ترک و از میان رفتن نظام سلطنتی شد. این تحولات با امضای پیمان لوزان (۱۹۲۳ م.) از طرف متفقین مورد تأیید قرار گرفت و بدین‌ترتیب امپراتوری عثمانی رسماً منحل شد.

ساختار سیاسی‌ای که اکثر کشورهای عربی برای مدت چهار قرن درون آن می‌زیستند تجزیه شد، اکنون دیگر پایتخت این کشور جدید ترک، نه استانبول بلکه آنکارا بود که در نواحی مرتفع آناتولی قرار داشت. استانبول شهر بزرگی که مدتهای مدید مرکز قدرت بود، جاذبهٔ خود را از دست داد. خاندان خلفای عثمانی که مدت زمانی محافظ و حامی باقیماندهٔ قدرت و استقلال اسلام سنّی قلمداد شده بودند در تاریخ گم شدند. این تغییرات اثر عمیقی در شیوهٔ تفکر سیاسی اعراب نسبت به خودشان باقی گذاشت، آنان از آن پس کوشیدند هویت سیاسی خویش را تعریف کنند. مسئلهٔ اعراب این بود که چگونه خواهند توانست در جامعه‌ای سیاسی در کنار هم

1. Treaty of Sévres.

زیست کنند. جنگها در حکم کاتالیزور[۱] هستند، بدین معنی که قبلاً در خفا و بی‌تحرک بوده‌اند، همچنین در انسان این توقع را ایجاد می‌کنند که باید تغییراتی رخ دهد. وودرو ویلسون[۲] رئیس‌جمهور وقت امریکا و سایر رهبران سیاسی متفقین سخنانی ابراز داشتند که اندیشه‌های دنیای جدیدی را که براساس هویت ملی استوار شده باشد، مورد تأیید و تشویق قرار داد. حوادث جنگ جهانی نیز اشتیاقی در میان قشرهایی از اقوام عرب پدید آورد که تغییراتی در موضع سیاسی خویش ایجاد کنند. سربازان الجزایری و تونسی در مغرب، داوطلبانه در جبههٔ غرب [جنگ آلمان و فرانسه] در کنار ارتش فرانسه جنگیده بودند و اکنون که جنگ پایان یافته بود انتظار بروز تغییراتی را داشتند که در خلال آن فداکاری آنان ارج نهاده شود. مصر گرچه مستقیماً در جنگ شرکت نکرده بود، اما از این جنگ جهانی آسیبهایی دیده بود: کارهای اجباری، تورم قیمتها و کمبود خواربار، تحمل تحقیری که از اشغال کشور به دست ارتش بزرگ متفقین پدید آمده بود. در سرزمینهای عربی امپراتوری عثمانی، تغییرات از نوع دیگری بود. در سال ۱۹۱۶ م. حسین، شریف مکه از خاندان هاشمی (۱۹۰۸ ـ ۱۹۲۴ م.) بر ضد سلطان عثمانی دست به شورش زد. وی سربازانی را از میان بادیه‌نشینان عربستان غربی و اسرا و پناهندگان ارتش عثمانی بسیج کرد و در کنار ارتش متفقین جنگید و فلسطین و سوریه را به اشغال خود درآورد. این طغیان منجر به توافقی بین انگلستان و حسین که با گروههای ملی‌گرای عرب رابطه داشت، گردید. انگلستان در این توافق به اعراب وعدهٔ استقلال داده بود (توافق مک ماهون و حسین ۱۹۱۵ ـ ۱۹۱۶ م.).

تی. ای. لارنس[۳]، مردی که در این زمینه نقش مهمی برعهده داشت، یک راه ممکن برای رسیدن به این مقصود را چنین تشریح می‌کند:

> ما مشاهده می‌کردیم که در شرق عامل جدیدی مورد نیاز است؛ قدرت یا نژادی که از نظر تعداد، بازدهی و فعالیت روانی برتر از ترک‌ها باشد. تاریخ به ما قراین

۱. Catalyst (= شتاب دهنده)، در علم شیمی کاتالیزور به مواد و عناصری اطلاق می‌شود که به تشکیل یک ترکیب شیمیایی کمک می‌کنند بدون آنکه خودشان در ترکیب جدید شیمیایی شرکت داشته باشند، مانند اسفنج طلای سفید در ترکیب و ساخت اسید سولفوریک ـ م.

2. Woodrow Wilson.

۳. T. E. Lawrence، همان لارنس انگلیسی جنجالی عربستان ـ م.

امیدبخشی را نشان نمی‌داد که تصور کنیم امکان دارد چنین ویژگیهایی را بتوان حاضر و آماده از اروپا بدانجا صادر کرد ... بعضی از ما چنین داوری کردیم که نیروی نهفتهٔ قابل توجهی در میان اقوام عرب (قسمت اعظم مردم امپراتوری قدیمی ترک) وجود دارد؛ تودهٔ فعالی از نژاد سامی، با افکار نیرومند دینی، سخت‌کوش، معامله‌گر، اهل سیاست، در عین حال با شخصیتی که بیشتر فرمانبر است تا فرمانروا.(۱)

لارنس با توصیفی اغراق‌آمیز از نقش خود ادعا می‌کرد: «قصد من ساختن یک ملت جدید و زنده کردن یک نفوذ از دست رفته بود»(۲). اینکه آیا براستی وعده‌ای به اعراب داده شده بود، و اگر چنین بود آن وعده چه بود، و نیز اینکه آیا شورش شریف مکه برضد عثمانی نقش عمده‌ای در پیروزی متفقین داشته یا خیر، مسائلی هستند که باید پیرامونش بحث شود؛ ولی یک نکته روشن است، و آن اینکه برای نخستین بار این ادعا که عرب‌زبانان باید ملت واحدی را تشکیل دهند و برای خود دولتی داشته باشند، تا حدودی مورد قبول قدرتی بزرگ [انگلستان] واقع شد.

در سالهای پس از جنگ امیدها، اندوهها، و جست‌وجو برای احراز هویت همه با هم آمیخته شد و به صورت احساساتی برضد قدرت و سیاست انگلستان و فرانسه سر برآورد. دولت فرانسه در الجزایر براستی تغییراتی به وجود آورد. مسلمانان به اندازهٔ اروپاییان ساکن الجزایر مالیات می‌پرداختند و در عین حال در شوراهای محلی نمایندگان بیشتری داشتند؛ ولی در همین ایام یکی از اخلاف عبدالقادر جنبشی را رهبری کرد که می‌خواست تعداد نمایندگان مسلمانان در مجلس فرانسه بیشتر شود، بدون آنکه مجبور باشند حقوق اسلامی را در مسائل فردی متروک گذارند. این جنبش سرکوب شد. در مراکش عبدالکریم خطّابی (۱۸۸۲ ـ ۱۹۶۳ م.) یکی از قاضیهای پیشین در ناحیهٔ تحت تصرف اسپانیایی‌ها، جنبش مسلحانه‌ای را برضد فرمانروایی فرانسویان و اسپانیایی‌ها رهبری کرد؛ اما در سال ۱۹۲۶ م. در کوهستانهای ریف در شمال آن سرزمین شکست خورد؛ در نتیجه در دههٔ ۱۹۲۰ تسلط فرانسویان بر آن سرزمین به کمال رسید. به همین نحو در لیبی نیز تسلط ایتالیایی‌ها از سواحل آن سرزمین تا نواحی صحرا در سال ۱۹۳۴م. گسترش یافت. در مصر در سال ۱۹۱۴ م. دولت انگلستان طی اعلامیه‌ای به فرمانروایی عثمانیان در آن سرزمین پایان داد و مصر را تحت قیمومیت انگلستان درآورد؛ خدیو مصر نیز

عنوان سلطان گرفت. در سال ۱۹۱۹ م. دولت مصر خواستار آن شد تا نماینده‌ای به کنفرانس صلح اعزام دارد و تقاضای استقلال کند. این تقاضا از جانب دولت انگلستان رد شد و در نتیجه یک جنبش عمومی و وسیع سراسر آن کشور را فراگرفت که تمام طبقات مردم از آن حمایت می‌کردند. این جنبش سرکوب شد، ولی نتیجهٔ این سرکوب پیدایش حزب وَفد[1] به رهبری سعد زغلول[2] (۱۸۵۷ ـ ۱۹۲۷ م.) بود؛ فعالیتهای این حزب باعث شد که در سال ۱۹۲۲ م. انگلیسی‌ها طی اعلامیه‌ای استقلال مشروط مصر را به رسمیت بشناسند. بر طبق پیمانی که بین مصر و انگلستان بسته شد، مصر مستقل می‌گردید ولی انگلیسی‌ها حق تسلط بر نواحی استراتژیک و منافع اقتصادی را برای خود محفوظ داشتند. اعلامیهٔ انگلیسی‌ها تکوین و تصویب قانون اساسی مصر را میسر ساخت؛ بار دیگر عنوان سلطان مصر تغییر کرد و مبدل به شاه شد. در جنوب سرزمین مصر، یعنی در سودان، ارتشیان دست به شورش زدند؛ ولی این شورش سرکوب شد و پس از آن سربازان و مقامات مصری که در کنار انگلیسی‌ها در ادارهٔ اوضاع آن کشور سهیم بودند از آنجا اخراج شدند.

در سایر سرزمینهای عربی امپراتوری عثمانی اوضاع پیچده‌تر بود. در سال ۱۹۱۶ م. موافقت‌نامه‌ای بین فرانسه و انگلستان به امضا رسید که در عین به رسمیت شناختن استقلال اعراب طبق مفاد پیمان با حسین، شریف مکه، سرزمینهای اعراب را به نواحی نفوذ دائمی تقسیم می‌کرد (موافقت‌نامهٔ سایکس ـ پیکو[3]، ماه مه ۱۹۱۶ م.) در سال ۱۹۱۷ نیز دولت انگلستان طی اعلامیهٔ بالفور[4] اظهار داشت که دولت، تأسیس میهن ملی یهودیان در فلسطین را با نظر مساعد می‌نگرد، به شرطی که ایجاد چنین دولتی حقوق قانونی و دینی سایر ساکنان این سرزمین را مورد تجاوز قرار ندهد. پس از آنکه جنگ به پایان رسید عهدنامه ورسای[5] متذکر شد که کشورهای عرب که در گذشته جزء امپراتوری عثمانی بودند می‌توانند به صورت موقت مستقل شناخته شوند، مشروط بر آنکه از مساعدتها و رایزنیهای یک دولت «قیّم» بهره‌مند گردند. همین اعلامیه و منافع منعکس‌شده در آنها بود که سرنوشت سیاسی کشورهای عربی را تعیین می‌کرد. شرایط قیمومیت این کشورها را مجمع ملل در سال ۱۹۲۲ م. تعیین نمود. بنابه مفاد این

1. Wafd.
2. Sa'd Zaghlul.
3. Sykes - Picot.
4. Balfour.
5. Versailles.

شرایط، انگلستان قیم عراق و فلسطین شد و فرانسه قیم سوریه و لبنان. در سوریه پیروان شورش حسین کوشیدند تا کشور مستقلی در آنجا بنیان نهند و فیصل فرزند حسین را در رأس آن بگمارند. انگلستان موقتاً از کوشش و فعالیت این گروه حمایت کرد، ولی فرانسوی‌ها با قاطعیت این شورش را سرکوب کردند و در نتیجه دو کشور مستقل سوریه و لبنان در آنجا به وجود آمد. باید در نظر داشت که لبنان در حقیقت همان ناحیهٔ کوچکی بود که در سال ۱۸۶۱ م. به خودمختاری رسیده بود و اکنون وسعت آن گسترش می‌یافت. در سال ۱۹۲۵ م. در ناحیه دروز سوریه، ملی‌گرایان برضد حضور فرانسوی‌ها دست به شورش زدند، که البته با مشکلات فراوان سرکوب شدند. در جنوب سرزمینهای تحت قیمومیت فرانسویان، یعنی فلسطین و نواحی شرقی آن، انگلستان قیمومیت خود را اعمال می‌کرد. دولت انگلستان بنا به مفاد اعلامیهٔ بالفور، که مفاد قیمومیت نیز آن را تأکید می‌کرد، می‌کوشید تا تسهیلاتی برای ایجاد میهن ملی یهودیان به وجود آورد. این کوششها باعث گردید انگلستان مستقیماً بر سرزمین فلسطین فرمانروایی کند. اما در شرق این سرزمین، امیرنشینی به نام ماورای اردن تحت قیمومیت انگلستان و به رهبری ملک عبدالله (۱۹۲۱ ـ ۱۹۵۱ م.) فرزند دیگر ملک حسین تأسیس شد که تعهدی برای کمک به تشکیل میهن ملی یهودی نداشت. در سال ۱۹۲۰ م. در ناحیهٔ سوم، یعنی عراق، قبیله‌ای که زمینهٔ ملی‌گرایی داشت علیه انگلیسی‌ها شورش کرد. شورشیان خواستار آن بودند که نهادهای خودمختاری تحت نظر انگلیسی‌ها به وجود آورند. این شورش موفقیتی در پیش داشت و فیصل (۱۹۲۱ ـ ۱۹۳۳ م.) که توسط فرانسوی‌ها از سوریه اخراج شده بود تحت نظارت انگلیسی‌ها و در چارچوب مفاد قیمومیت، شاه عراق شد. انگلستان و عراق پیمانی به امضا رساندند و شرایط قیمومیت سابق در این پیمان گنجانده شد.

از میان تمام کشورهای عربی فقط قسمتهایی از شبه‌جزیرهٔ عربستان بود که از سلطهٔ اروپاییان برکنار ماند. زمانی‌که تسلط عثمانی‌ها در ناحیهٔ یمن از میان رفت، این سرزمین نیز مستقل شد و رهبری امامی را پذیرفت که از تبار زیدی‌ها بود و یحیی نام داشت. در ناحیهٔ حجاز، شریف مکه، حسین، خود را شاه خواند و چند سال سلطنت کرد، اما در دههٔ ۱۹۲۰ م. حاکم سعودی، عبدالعزیز (۱۹۰۲ ـ ۱۹۵۳ م.) که از نواحی مرکزی عربستان بود فروپاشید و به صورت بخشی از کشور جدید عربستان سعودی درآمد که مرزهایش از خلیج [فارس] تا دریای سرخ گسترش می‌یافت. این کشور نیز از ناحیهٔ جنوب و مشرق با قدرت بریتانیا روبه‌رو بود. قیمومیت

انگلستان بر کشورهای کوچک ناحیهٔ خلیج[فارس] کماکان ادامه یافت. در ناحیهٔ عدن، قدرت انگلیسی‌ها به سوی شرق و جنوب‌غربی شبه‌جزیرهٔ عربستان گسترش یافت. با کمک و حمایت انگلیسی‌ها قدرت سلطان عمان در ناحیهٔ مسقط روبه فزونی گذاشت و دامنهٔ آن به درون عربستان کشیده شد و در نتیجه سرزمین امام عبادی جزء قلمرو وی گردید.

یمن و عربستان سعودی با روابط اندک با جهان خارج، منابع ناشناخته، و محاصرهٔ مرزها توسط قدرت بریتانیا در واقع استقلال محدودی داشتند. از میان تمام سرزمینهای سابق امپراتوری عثمانی، تنها کشور واقعی مستقل که سر برآورده و باقی مانده بود، ترکیه بود. رهبر برجسته‌ای به نام مصطفی کمال یا آتاتورک (۱۸۸۱ ـ ۱۹۳۸ م.) این کشور جدید را با دستگاه حکومتی و ارتشی نوین بنیان نهاد. این کشور به راهی گام نهاد که با راه گذشتهٔ خود تفاوت داشت و به همین نحو ارتباط صمیمی خود را با اعراب قطع کرد؛ بدین‌معنی که جامعهٔ تازه‌ای براساس انسجام ملی به وجود آورد و ارتباط دین و دولت را بکلی قطع کرد؛ همچنین رابطه با دنیای خاورمیانه راکنار نهاد و کوشید تا جزئی از اروپا شود. رشته‌های ارتباطی بین ترک‌ها و اعراب به نحوی از هم گسیخت که نوعی تلخکامی برای هر دو قوم پیش آمد و حتی تا مدت‌زمانی اختلاف شدیدی در مورد مرزهای این کشور با کشورهای عراق و سوریه بروز کرد. با تمام این احوال همت و کوشش آتاتورک که با موفقیت در برابر قدرت اروپاییان سربرداشت و تسلیم نشد و ملت خود را به راه نوینی رهبری کرد، اثر عمیقی بر جنبشهای ملی در سراسر جهان عرب باقی گذاشت.

تفوق منافع بریتانیا و فرانسه

زمانی‌که جنبشهای مخالف در دههٔ ۱۹۲۰ م. در خاورمیانه مهار شد، فرانسه و انگلستان از درون نواحی خاورمیانه و مغرب، و حتی از دنیای خارج، تا مدت چند سال معارضی نداشتند. بقیهٔ قدرتهای بزرگ اروپایی ـ روسیه، آلمان و امپراتوری اتریش ـ مجارستان ـ در پایان جنگ یا از میان رفتند، یا سرگرم گرفتاریهای داخلی خود بودند. این بدان معنا بود: خاورمیانه که مدتهای مدید عرصهٔ رقابت و فعالیت پنج یا شش ابرقدرت اروپایی بود اکنون ملک طلق فرانسه و انگلستان، و بیشتر انگلستان شده بود. انگلستان با آنکه رسماً از جنگ پیروز درآمده بود ولی

ضعیف شده بود. در ناحیهٔ مغرب نیز فرانسه کماکان قدرت بلامنازع به حساب می‌آمد.

برای فرانسه و انگلستان تسلط بر دنیای عرب نه تنها از نظر تأمین منافعشان اهمیت داشت، بلکه از نظر تقویت مواضعشان در جهان نیز مهم به شمار می‌آمد. انگلستان در خاورمیانه منافع بسیار مهمی داشت: تولید پنبه برای کارخانه‌های لانکاشایر، نفت ایران و سپس عراق، سرمایه‌گذاری در مصر و نقاط دیگر، بازار برای فروش کالا و بالاخره منافع معنوی در زمینهٔ ایجاد یک میهن ملی برای یهودیان در فلسطین. از اینها گذشته، منافع دیگری برای انگلستان موجود بود، مثلاً حضور بریتانیا در خاورمیانه به تحکیم قدرت وی در مدیترانه و در جهان کمک می‌کرد. راه دریایی به هندوستان و خاور دور از کانال سوئز عبور می‌کرد. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ م.، راههای هوایی نیز که از خاورمیانه عبور می‌کرد مورد استفاده قرار گرفت؛ مسیر یکی از این راهها از مصر و عراق تا هندوستان بود، و راه دیگر از مصر به سوی جنوب به افریقا می‌رفت. این منافع به وسیلهٔ سلسله پایگاههایی حمایت می‌شدند که در حوزهٔ مدیترانه و اقیانوس هند قرار داشتند: بندر اسکندریه و سایر بنادر آن نواحی، پایگاههای نظامی در مصر و فلسطین، همچنین فرودگاههایی در همین کشورها و عراق و ناحیهٔ خلیج [فارس].

به همین ترتیب «مغرب» نیز برای فرانسه، نه فقط به خاطر خود آن سرزمین بلکه به جهت موقعیت آن در نظام امپراتوری فرانسه اهمیت داشت. مغرب برای ارتش فرانسه نفرات و برای صنایعش مواد معدنی فراهم می‌کرد؛ در عین حال این سرزمین عرصهٔ وسیعی برای سرمایه‌گذاری بود و مأمنی برای بیش از یک میلیون شهروند فرانسوی. راههای زمینی، دریایی و هوایی که در غرب و افریقای مرکزی به مستملکات فرانسه ختم می‌شد از این سرزمین می‌گذشت. منافع فرانسویان توسط ارتش فرانسه که در سراسر مغرب مستقر بودند و ناوگان آن کشور که در بیزرت، کازابلانکا و بعداً در مرس‌الکبیر پایگاه داشتند، حفاظت می‌شد. در مقایسه با این منافع، سایر منافع فرانسویان در خاورمیانه محدود، ولی چشمگیر بود: سرمایه‌گذاری در مصر و لبنان، یا نفت عراق که در سال ۱۹۳۹ م. نیمی از نیاز نفتی فرانسه را تأمین می‌کرد، و جز اینها. فرانسه تا حدودی نیز نسبت به مسیحیانی که در قلمرو قیمومیت او بودند احساس تعهد اخلاقی می‌کرد. علاوه بر این حضور نظامی فرانسه در سوریه و لبنان، موقعیت این دولت را به عنوان قدرت مدیترانه‌ای و قدرت جهانی تقویت می‌کرد. ارتش فرانسه می‌توانست در خاک خاورمیانه استقرار یابد، ناوگان آن کشور می‌توانست از بنادر آنها استفاده کند، و بالاخره یک راه

هوایی نظامی از لبنان به مستعمرهٔ هند و چین فرانسه می‌رفت.

تا اواخر دههٔ ۱۹۳۰ م. این موقعیتها دست‌نخورده باقی ماندند. نخستین مبارزه‌طلبی جدی ـ بسختی می‌شد میزان جدیت آن را پیش‌بینی کرد ـ از جانب ایتالیا بروز کرد. در سال ۱۹۱۸ م. ایتالیا در جزایر دودِکانِز[1] (که در سال ۱۹۱۲ م. از امپراتوری عثمانی گرفته بود) و در سواحل لیبی مستقر شد، و سپس در سال ۱۹۳۹ م. سراسر خاک لیبی را اشغال کرد و بعد هم آلبانی را در مدیترانه و حبشه را در شرق افریقا تصرف کرد. به این ترتیب ایتالیا می‌توانست موقعیت فرانسه را در تونس به خطر اندازد. تونس سرزمینی بود که بسیاری از ساکنان اروپایی آن، ایتالیایی تبار بودند. در عین حال ایتالیا می‌توانست موقعیت انگلستان را در مصر و سودان و فلسطین نیز به خطر اندازد. کار دیگر ایتالیا حمایت از جنبشهای مخالفت اعراب برضد انگلستان و فرانسه بود؛ به همین ترتیب آلمان نیز در سال ۱۹۳۹ م. با آنکه به طور مستقیم با فرانسه و انگلستان درگیر نشده بود، چنین پشتیبانیهایی از اعراب به عمل آورد. با آنکه روسیه پس از انقلاب سال ۱۹۱۷ م. اقدام عمده‌ای برای حضور خود در خاورمیانه به عمل نیاورده بود، ولی مقامات انگلیسی و فرانسوی مشکلات خود را در خاورمیانه ناشی از نفوذ کمونیست‌ها می‌دانستند.

انگلستان و فرانسه که در مواضع قدرت خود مستحکم بودند، از سال ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۹ م. بر بازرگانی و تولیدات خاورمیانه کاملاً نظارت داشتند. جهان عرب هنوز هم از نظر منابع خام برای اروپا در درجه اول اهمیت بود؛ قسمت عمده‌ای از سرمایه‌گذاری فرانسه و انگلستان، به استخراج و صدور این منابع اختصاص داده می‌شد. این دوران برای هر دو کشور فرانسه و انگلستان دوران کمبود سرمایه بود. سرمایهٔ فرانسه به مغرب می‌رفت تا زیربنای زندگانی اقتصادی آن دیار ـ آبیاری، راه‌آهن، راه شوسه، تولید الکتریسیته (از آب، یا زغال و نفت وارداتی) ـ را مستحکم نماید، و از منابع معدنی آنجا بویژه فسفات و منگنز که مغرب از صادرکنندگان درجه اول آن بود، بهره‌برداری کند. سرمایه‌گذاری انگلستان باعث گسترش کشت و صدور پنبه در مصر و قسمتهایی از سودان در سرزمینهایی که بین نیل آبی و نیل سفید قرار داشتند، شد. سرمایه‌گذاری آن کشور در فلسطین باعث شکوفایی بندر حیفا گردید؛ جایی که سرمایه‌های فراوان سازمانهای یهودی وارد آن شد تا برای بنیاد میهن ملی یهودیان مورد استفاده قرار گیرد.

سرمایه‌گذاری اروپاییان در کشاورزی بمراتب بیش از سرمایه‌گذاری آنان در صنایع بود؛

1. Dodecanese.

سرمایه‌گذاری اندک در صنایع، به صنایع غذایی، منسوجات، و مصالح ساختمانی محدود می‌شد. اما استثنای بزرگ در این زمینه صنایع نفتی بود. پیش از سال ۱۹۱۴ م. نفت از ایران و به میزان اندکی از مصر استخراج می‌شد. در سال ۱۹۳۹ م. استخراج و بهره‌برداری از نفت عراق به میزان وسیعی صورت می‌گرفت و به کشورهای اروپایی ـ مخصوصاً به فرانسه ـ صادر می‌شد. این نفت از راه دو لوله به سواحل مدیترانه می‌رسید؛ یکی به طرابلس واقع در لبنان و دیگری به بندر حیفا در فلسطین. استخراج و بهره‌برداری از نفت به میزانی اندک در عربستان سعودی و بحرین نیز صورت می‌گرفت. صاحبان شرکتهای نفتی، انگلیسی، فرانسوی، امریکایی و هلندی بودند و قراردادهای آنان با کشورهای صاحبان نفت بخوبی نابرابری منافع حاصله را نشان می‌داد. این نابرابری و تبعیض در استفاده از منابع نفتی، نه تنها در زمینهٔ امور مالی و اقتصادی بود، بلکه زمینهٔ سیاسی را نیز شامل می‌شد. شرکتهای نفتی با استفاده از حمایت دولت انگلستان در معاملات خود حداکثر استفاده را می‌بردند و موضع آنها در کشورهای میزبان بسیار مطلوب و پایدار بود. این شرکتها در زمینهٔ استخراج نفت، تولید، پالایش و صدور آن در حوزه‌های وسیع نفت‌خیز، برای مدتهای طولانی به میل خود نظارت کاملی را اعمال می‌کردند، در عوض حق امتیاز ناچیزی به کشور میزبان می‌پرداختند و مقدار اندکی هم نفت تصفیه‌شده در اختیار آنان می‌گذاشتند.

با وجود این امتیاز ناچیز بازهم کشورهای عربی در اکثر کالاهای وارداتی به اروپا وابسته بودند. این واردات منحصر به منسوجات نبود، بلکه شامل صنایع فلزی، ماشین‌آلات و حتی سوخت نیز می‌گردید. اما مصر نسبت به سایر کشورها نظارت بیشتری بر نرخ صادرات و واردات خود داشت؛ فرانسه نیز در پیمانی که در سال ۱۹۰۶م.) با دولتهای اروپایی به امضا رسانده بود سیاست «درهای باز» را در مراکش اعمال می‌کرد.

مهاجران و زمین

در کشورهایی که مورد هجوم وسیع مهاجران اروپایی قرار گرفته بودند، نه تنها ادارهٔ امور اقتصادی، صنعت و بازرگانی خارجی به دست آنان بود، بلکه به میزان گسترده‌ای زمینها را نیز تصاحب کرده بودند. کولون‌های الجزایری در سال ۱۹۱۴ م. به طور کامل در آن سرزمین استقرار

یافته بودند؛ اما در سالهای بعد از جنگ، دولت فرانسه برای اسکان مهاجران در تونس و مراکش نیز دست به فعالیت زد و فرانسویان را به مهاجرت بیشتر به آن سرزمینها تشویق کرد. هنگامی‌که در دههٔ ۱۹۲۰ م. مراکش بتدریج تحت تسلط بیشتر فرانسه درآمد، زمینهای دولتی در اختیار مهاجران قرار گرفت. این اقدام دولت فرانسه از نظر جذب مهاجر و تولید بیشتر محصولات نتیجه‌بخش بود، ولی از نظر اسکان تمام مهاجران در آن زمینها چندان موفقیت‌آمیز نبود. از سال ۱۹۲۹ م. به بعد سرزمین مغرب نیز مشمول بحران اقتصادی جهانی گردید که باعث کاهش بهای مواد غذایی شده بود. دولتهای سه کشور مغرب، مراکش و تونس با بانکهای فرانسوی قراردادی منعقد کردند که طی آن اعتبار و پول بیشتری در اختیار زمینداران قرار می‌گرفت، اما نتیجهٔ این کار آن بود که فقط مالکان عمده پولها را جذب کردند. در سال ۱۹۳۹ م. مستغلاتی که در اختیار مهاجران قرار می‌گرفت معمولاً قطعه‌زمینی بود بسیار بزرگ که در آن انواع تراکتور و ماشین‌آلات مدرن کشاورزی مورد استفاده واقع می‌شد و کارگران اسپانیایی، بربر و عرب در آن کار می‌کردند. در چنین زمینی غلات، حبوبات و شراب برای بازارهای فرانسه تولید می‌شد. هرچند، آنچه راکه نویسنده‌ای «نماد خانه روستایی سقف قرمز»[۳] می‌نامید هنوز نقش مهمی در نشان دادن هویت اروپاییان ایفا می‌کرد، ولی در حقیقت مهاجر واقعی نه یک خرده کشاورز، بلکه کارمند رسمی یک شرکت، یک مقام دولتی، یک دکاندار، یا مکانیک بود. اروپاییان کمتر از ده درصد کل جمعیت را تشکیل می‌دادند (تقریباً ۱/۵ میلیون از ۱۷ میلیون)، اما همین جمعیت اندک بر شهرهای بزرگ حکمفرمایی داشتند: اکثریت جمعیت شهرهای الجزیره و اوران اروپایی بودند؛ نیمی از جمعیت شهر تونس و تقریباً نیمی از جمعیت کازابلانکا را نیز اروپاییان تشکیل می‌دادند.

در سالهای ۱۹۱۸ ـ ۱۹۳۹م. در دو کشور دیگر، اختصاص زمین به مهاجران اهمیت پیدا کرد. در قسمت شرقی لیبی در ناحیهٔ سیرنائیک، دولت ایتالیا از زمینهای مردم سلب مالکیت کرد و با بودجهٔ خاص دولتی آنها را به مهاجران واگذار نمود. اما در اینجا نیز همان تجربهٔ تلخ سایر قسمتهای مغرب تکرار شد؛ بدین‌معنی که در سال ۱۹۳۹ م. فقط ۱۲ درصد از جمعیت ۱۱۰,۰۰۰ نفری ایتالیایی‌ها در این زمینها ساکن بودند؛ نمونهٔ واقعی یک ایتالیایی مهاجر، در طرابلس یا در سایر شهرهای ساحلی زندگی می‌کرد.

در فلسطین با برقراری سیستم جدید حکومتی با قیمومیت انگلستان، تملک زمینها از طرف

مهاجران یهودی اروپایی که از اواخر قرن نوزدهم م. آغاز شده بود کماکان ادامه یافت. مهاجران یهودی تشویق می‌شدند که به آن سرزمین بیایند. مهاجرت به فلسطین در چارچوب شرایطی انجام می‌شد که ادارهٔ ارزیابی شمار مهاجران به کشور، و میزان فشار صهیونیست‌ها یا اعراب بر دولت لندن، تعیین می‌کرد. در خلال این دوره ساختار جمعیتی کشور به نحو عجیبی تغییر یافت. در سال ۱۹۲۲ م. یهودی‌ها ۱۱ درصد کل جمعیت سه‌چهار میلیونی را تشکیل می‌دادند؛ بقیه، عرب‌زبانان مسلمان و مسیحی بودند. در سال ۱۹۴۹ م. یهودی‌ها بیش از ۳۰ درصد از جمعیتی راکه اکنون دو برابر شده بود تشکیل می‌دادند. در این هنگام یهودی‌ها و سازمانهایی که قصدشان تشکیل یک میهن ملی یهودی بود سرمایه‌گذاریهای وسیعی را در این سرزمین انجام دادند. قسمت عمدهٔ این سرمایه‌گذاریها مصروف نیازهای فوری مهاجران، و بخشی نیز صرف طرحهای صنعتی می‌شد: تأمین الکتریسیته (در این زمینه به یک شرکت یهودی امتیازات استثنایی داده شده بود)، مصالح ساختمانی، صنایع غذایی. یهودی‌ها در اوایل دههٔ ۱۹۴۰ م. تقریباً ۲۰ درصد زمینهای قابل کشت را در تملک خود داشتند؛ قسمت اعظم این زمینها به بنیاد ملی یهودیان که ویژهٔ داراییهای ایشان بود و هیچ غیریهودی اجازهٔ کار در آن را نداشت تعلق داشت. در اینجا نیز مانند مغرب، زمینهای قابل کشت مهاجران شامل مرغوبترین زمینها می‌شد؛ اما بازهم مثل مغرب، مهاجران غالباً شهرنشین بودند. در سال ۱۹۳۹ م. فقط ۱۰ درصد از یهودیان در زمینهای کشاورزی ساکن بودند؛ زیرا مسئلهٔ مهاجرت در این زمان آن‌قدر حاد شده بود که امکان نداشت مهاجران جذب امور کشاورزی شوند. نمونهٔ یک یهودی فلسطینی، شخصی بود که در یکی از شهرهای بزرگ اورشلیم، حیفا، یا تل‌آویو زندگی می‌کرد؛ با این‌همه نمونهٔ کشاورزانی که در تعاونیهای کشاورزی به نام کیبوتص[1] می‌زیستند، زیاد بودند.

رشد طبقهٔ زبدهٔ بومی

به کارگرفتن قدرت جهت دفاع از منافع شخصی، برای مهاجران استقراریافته و همچنین دولتهای اروپایی، امری بسیار پراهمیت بود. اما به‌کارگیری قدرت موقعی مطلوب و آسان است که یک جنبهٔ قانونی و به‌اصطلاح مشروع داشته باشد. از این جهت اروپاییان باکی نداشتند، زیرا این

1. Kibbutz.

اندیشه که آنها برای یک رسالت خاص مدنی به کشورهای عربی آمده‌اند، در ایشان نیرومند بود؛ خواه اجرای این رسالت برای همطراز کردن یک تمدن بدوی با تمدن والای ایشان باشد، خواه برای ایجاد نظم، عدالت، یا انتقال زبان و فرهنگی خاص. چنین اندیشه‌هایی که غایتش جذب اعراب و کشاندن آنها به دنیایی متحدالشکل و تازه بود با اندیشه‌ها و احساسات دیگر تضاد پیدا می‌کرد؛ مثلاً احساس اختلاف غیرقابل رفع، یا احساس برتری که در حاکمیت برای خود قائل بودند؛ یا احساسات دیگری که در میان یهودیان ساکن وجود داشت. در این دوران در مغرب، مهاجران اسکان‌یافته به صورت ملتی مجزا سربلند کردند: طبقهٔ نخبه و زبده، به لحاظ فرهنگی و اجتماعی خود را از شهرنشینان فرانسه می‌دانستند، اما طبقهٔ عامی مهاجران موسوم به «سفیدپوستان کوچک»[1] برای خود فرهنگ دیگری داشتند. اینها نژادی بودند مختلط، تشکیل‌شده از ایتالیایی‌ها، اسپانیایی‌ها و فرانسوی‌تبارانی که بیشتر در مغرب زاده شده بودند و زبان فرانسوی مخصوص به خود (غیر از فرانسهٔ پاریسی‌ها) داشتند. اینها می‌دانستند که در دنیای بیگانه و دشمن محصور شده‌اند که هم آنها را به سوی خود می‌کشید و هم طردشان می‌کرد. آنها به قدرت فرانسه چشم دوخته بودند تا از منافع ایشان حمایت کند. در فلسطین نیز به همین ترتیب ملت جدید یهودی پا به عرصه می‌گذاشت که با مردم زادگاه اولیهٔ خویش که از آن مهاجرت کرده بود تفاوت داشت. این ملت نوپا به زبان عبری سخن می‌گفت؛ زبانی که بتازگی احیا شده و در زندگی روزمره به‌کار می‌رفت. این ملت به جهت فرهنگ و آداب و رسوم خویش از اعراب جدا و مجزا بود، و امید داشت که کشور و محیطی کاملاً یهودی به وجود آورد. این ملت نوپا در عین حال نگران سرنوشت یهودیان اروپا بود، و چشم به قدرت انگلستان دوخته بود تا وی را یاری دهد و تا زمانی‌که بر سر پای خود نایستاده، از منافعش حمایت کند.

وجود منافع عمدهٔ برای حکومتها، و همچنین فشار از جانب مهاجران اسکان‌یافته، تصمیم انگلستان و فرانسه را برای تسلط بر اوضاع و ادامهٔ سلطه در سرزمینهای مربوطه محکمتر می‌کرد. اما از سوی دیگر، در همین تصمیم نیز تردیدهایی وجود داشت؛ این تردید گرچه نه در مورد خدشه‌دار شدن اعتبار حاکم امپراتوری، ولی لااقل در مورد بهایی که بایست پرداخت می‌شد، جاری بود. در مورد منافع قیمومیت فرانسه بر سوریه، از همان آغاز در میان فرانسویان تردیدهایی وجود داشت، اما همین فرانسویان در مورد فرمانروایی بر مغرب کوچکترین تردیدی

1. Petits blancs.

نداشتند و تعداد بسیار اندکی از آنان صلاح می‌دانستند که از مغرب عقب‌نشینی کنند. حتی کمونیست‌های فرانسه هم ترجیح می‌دادند الجزایر را جذب فرانسه، منتها فرانسه‌ای جدید، بکنند؛ در عین حال امیدوار بودند در چنین فرآیندی رابطهٔ مطلوبتری با مسلمین برقرار کنند و علیه بی‌عدالتی اعتراض کنند. در انگلستان، مردم بیشتر از قبل مایل بودند در مورد عدالت حاکم امپراتوری پرسش کنند و تذکر دهند که منافع عمده بریتانیا را از راههای دیگری نیز می‌توان تأمین کرد؛ مثلاً با انعقاد قراردادهایی با مردم فلسطین که حاضر بودند تحت حکومت امپراتوری به سازشهایی نیز تن دهند.

انگیزه برای ایجاد تغییرات در نوع روابط بیشتر بود، زیرا افرادی بودند که این تغییرات را پذیرا می‌شدند: طبقه‌ای از زبده‌ها که گرایش داشتند در جهان نوین با سازمانهای سیاسی و اجتماعی تازه‌ای زیست کنند و در عین حال منافع حیاتی امپراتوری را تأمین نمایند.

در دههٔ ۱۹۲۰ م. در بیشتر کشورهای عربی طبقه‌ای از زمینداران وجود داشتند که منافعشان به تولید مواد خام صادراتی یا حفظ حاکمیت امپراتوری، وابسته بود. برخی از اربابان روستایی با کمک و حمایت فرمانروایان خارجی تبدیل به مالکان جدید شده بودند و فرمانروایان خارجی در ازای کمک خود به آنها از آنان انتظار حمایت داشتند. شیوهٔ در اختیار گرفتن زمین از طرف فرانسوی‌ها در مراکش و نیز ماهیت روستاهای آن سرزمین ایجاب می‌کرد که دولت فرانسه قراردادهایی با اربابان صاحب‌نفوذ و قدرتمند ساکن کوههای اطلس منعقد نماید. نمونهٔ یکی از این اربابان، سمیع الغلاوی، رئیس قبیلهٔ بربرها بود که کوهستانهای شرق مراکش را تحت حاکمیت خود داشت. در عراق فرآیندی که در خلال آن زمینهای قبایل به نام رؤسای خانوادهٔ آنان به ثبت می‌رسید و از قرن نوزدهم م. آغاز شده بود، تحت قیمومیت دولت بریتانیا کماکان ادامه یافت؛ در سودان دولت بریتانیا برای چند سال سیاست «حکومت غیرمستقیم» را اعمال کرد، بدین‌معنی که ادارهٔ روستاها را به دست رؤسای قبایل سپرد، ولی قدرت اجرایی آنان را در دست خود گرفت و در مواقع لزوم قدرت آنها را تقویت یا تضعیف می‌نمود. اما در نقاط دیگر صاحبان زمین عبارت بودند از یک طبقهٔ جدید که به علت شرایط خاص کشاورزی و بازرگانی سر برآورده بودند. در مصر عمدهٔ مالکانی که به کشت پنبه می‌پرداختند در رأس این طبقهٔ جدید بودند و ثروتمندترین، بزرگترین و پرنفوذترین عناصر زندگی ملی مصر به شمار می‌آمدند. امثال این گروه در سوریه و عراق نیز وجود داشت؛ حتی در کشورهایی مانند مغرب که مهاجران اروپایی

اسکان یافته بودند طبقهٔ جدیدی از مالکان عمدهٔ بومی پدید آمدند: تونسی‌هایی که در نواحی ساحل به پرورش و کشت درخت زیتون می‌پرداختند، و الجزایری‌هایی که از کولون‌های عازم شهرها زمین می‌خریدند و همان فعالیت اقتصادی کولون‌ها را دنبال می‌کردند.

بازرگانی بین‌المللی عمدتاً در دست اروپاییان یا جوامع مسیحی و یهودی بود که ارتباط نزدیکی با اروپاییان داشتند؛ ولی استثناهایی هم در این میان وجود داشت. برخی از ملاکان مصری در کار صدور پنبه دست داشتند؛ بازرگانان فض که اکنون در کازابلانکا مستقر شده بودند از انگلستان منسوجات وارد می‌کردند. در زمینهٔ صنایع هم که به شکل یک قانون کلی در دست اروپاییان بود استثنا وجود داشت. بزرگترین این استثناها مصر بود. در سال ۱۹۲۰ م. بانکی به نام «بانک مصر» جهت تأمین سرمایهٔ سازمانهای صنعتی در این کشور تأسیس شد، اما قسمت عمدهٔ سرمایهٔ آن را زمینداران بزرگ مصری تأمین می‌کردند، زیرا می‌خواستند در راهی سرمایه‌گذاری کنند که بیش از کشاورزی به ایشان سود برساند. ظرف چند سال با سرمایه‌های آنان، شرکتهای بزرگ کشتیرانی، فیلمسازی و نساجی پنبه تأسیس شد. تأسیس این بانک نشانهٔ بروز تغییرات چندی بود: انباشته شدن سرمایه‌های ملی در جست‌وجوی زمینه‌های سرمایه‌گذاری، کاهش سرمایه‌گذاری در عرصهٔ زمین، اشتیاق به داشتن قدرت ملی و استقلال. اما این موقعیتهای جدید زودگذر بود و در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ م. گروه بانک مصر با مشکلاتی روبه‌رو شد که البته با دخالت دولت از ورشکستگی نجات یافت.

در همین ایام گروه زبده و نخبهٔ دیگری پیدا شدند که اهمیت آنها کمتر از گروه اول نبود. اینها کسانی بودند که به شیوهٔ اروپاییان تحصیل کرده بودند. نام‌نویسی در مدارس هنوز هم بیشتر مخصوص کسانی بود که استطاعت مالی داشتند یا صاحب امتیازات دیگری بودند، اما در میان همین افراد نیز گاه بی‌میلی وجود داشت؛ بی‌میلی نسبت به فرستادن پسران (و بیشتر دختران) خود به مدارسی که با آموزشهایش آنان را از سنت و خانواده بیگانه می‌کرد. بی‌میلی از نوع دیگری نیز وجود داشت: فرمانروایان خارجی از آموزش گروهی که نمی‌توانستند بعداً جذب خدمات دولتی شوند و امکان داشت جزء مخالفان درآیند پرهیز داشتند. با تمام این احوال آموزش و پرورش در مراحل گوناگون و در کشورهای مختلف بخوبی پیشرفت داشت.

در مراکش مدارس متوسطهٔ نوین با ایجاد تعدادی دبیرستانهای «اسلامی ـ فرانسوی» شروع به گسترش کردند. پس از تشکیل این دبیرستانها مؤسسات آموزشی در سطوح بالاتر نیز در رباط

بنیانگذاری شد. در سال ۱۹۳۹ م. در الجزایر تعداد کسانی که دیپلم دبیرستانی داشتند از صدها نفر تجاوز نمی‌کرد و تعداد افراد دارای مدرک دانشگاهی از این هم کمتر بود. دانشگاه الجزایر، یکی از پیشرفته‌ترین سازمانهای آموزشی فرانسویان، بیشتر مخصوص اروپاییان بود؛ ولی در همین ایام تعداد روزافزونی از مسلمانان به دانشگاههای پاریس، تونس و قاهره راه می‌یافتند. در تونس نیز تعداد کسانی که به دانشگاههای فرانسوی (لیسه) می‌رفتند روزافزون بود، و گروهی از دانشجویان که بعدها رهبر ملت خود شدند با استفاده از بورس تحصیلی به فرانسه می‌رفتند تا تحصیلات عالیهٔ خود را تکمیل نمایند.

در مصر تعداد دانش‌آموزان دبیرستانها ظرف مدت سی سال از سال ۱۹۱۳ ـ ۱۹۱۴م.، از کمتر از ۱۰،۰۰۰ نفر به ۶۰،۰۰۰ نفر افزایش یافت. دانشگاه کوچک خصوصی که در اوایل قرن تأسیس شده بود در سال ۱۹۲۵ م. جذب یک دانشگاه بزرگ مصری شد که بودجهٔ آن را دولت تأمین می‌کرد، این دانشگاه بزرگ شامل دانشکده‌های علوم، حقوق، پزشکی، مهندسی و بازرگانی بود. زمانی که تغییرات سیاسی به دولت مصر فرصت داد تا نظارت بیشتری در امر سیاست آموزش و پرورش اعمال کند، سازمانهای آموزشی در تمام سطوح بسرعت گسترش یافت. همین مسئله در عراق، در سطوحی پایین‌تر آغاز شد.

بسیاری از دبیرستانها و دانشگاهها در مصر در دست هیئتهای مذهبی یا فرهنگی اروپایی و امریکایی بود. در سوریه و لبنان و فلسطین نیز چنین بود. در دمشق دانشگاه کوچک دولتی و در اورشلیم یک دانشکدهٔ تربیت‌معلم وجود داشت. ولی دانشگاههای مهم خصوصی بودند: در بیروت دانشگاه سن‌ژوزف تیسوعی‌ها که بودجهٔ آن را دولت فرانسه تأمین می‌کرد، همچنین دانشگاه امریکایی بیروت؛ در اورشلیم دانشگاه عبری که بیشتر به خاطر گسترش فرهنگ جدید یهودیان در قالب زبان عبری تأسیس شده بود و در آن زمان بندرت دانشجوی عرب جذب این دانشگاه می‌شد. در این کشورها نیز امور دبیرستانها بیشتر به دست خارجیان که در لبنان عمدتاً فرانسوی‌ها بودند، اداره می‌شد.

این امر که بسیاری از سازمانهای عالی آموزشی در دست خارجیان بود دلایل خاصی داشت. یک دختر یا پسر عرب که در یکی از این مراکز به تحصیل می‌پرداخت دچار نوعی آشفتگی اجتماعی و روانی می‌شد. تحصیل در این آموزشگاه با روش و برنامهٔ آموزشی خاصی صورت می‌گرفت که با سنت جامعهٔ آن پسر و دختر، مغایر بود. دانشجو مجبور بود مطالب درسی را با

یک زبان بیگانه فراگیرد و این زبان، نخستین و شاید تنها زبانی بود که وی می‌بایست با آن دربارهٔ مطالب گوناگون بیندیشد و با کمک آن حرفه‌ای را فراگیرد. دلیل دیگر آن بود که اگر دختران مجبور بودند به دبیرستان یا دانشگاه دولتی خودشان بروند تعدادشان بسیار ناچیز می‌شد ـ به علت کمی تعداد این آموزشگاهها ـ درحالی‌که آموزشگاههای خارجی می‌توانستند تعداد بسیار زیادتری دانشجو بپذیرند. پس از دبستان، تعداد بسیار ناچیزی از دختران به دبیرستانهای دولتی می‌رفتند؛ اکثر آنها به آموزشگاههای فرانسوی راهبه‌های کاتولیک یا آموزشگاههای امریکایی پروتستان روی می‌آوردند. در مغرب که تعداد مدارس هیئتهای مذهبی وابسته به مهاجران اروپایی اندک بود، آموزش دختران در مقطع دبیرستانی تازه آغاز شده بود. در عربستان شرقی بیشتر دختران مسیحی و یهودی به آموزشگاههای خارجی روی می‌آوردند؛ این دختران اشتیاق داشتند که جذب فرهنگ خارجی شده از سنتهای جامعهٔ خود دور شوند.

فارغ‌التحصیلان مدارس نوین مشاغلی در اجتماع برای خود پیدا می‌کردند؛ مشاغل و سمتهایی که به علت تحولات اجتماعی پدید آمده بود. شغل مخصوص زنان غالباً معلمی یا پرستاری بود و جز این دو، کمتر شغل اجتماعی دیگری به دست می‌آوردند. اما مردها می‌توانستند به وکالت یا پزشکی بپردازند؛ حرفه‌های مهندسی و فنی هنوز آن‌قدرها فراوان نشده بودند. آموزشهای علمی و فنی در دانشگاهها در سطح پایینی بود و پایینتر از آنها آموزش کشاورز و صنعتگر بود. اما بیش از هر شغل دیگر، فارغ‌التحصیلان آموزشگاهها می‌توانستند به خدمت دولت درآیند. خدمات دولتی آنان در سطوح مختلف بود و به میزان نظارت خارجیان بر جامعه بستگی داشت. در مصر و عراق مشاغل دولتی برای این فارغ‌التحصیلان فراوان بود. در فلسطین و سودان این مشاغل بسیار اندک بود، زیرا بنابه دلایل گوناگون مشاغل مهم دولتی در دست انگلیسی‌ها بود. در مغرب نیز مشاغل حساس بیشتر در دست فرانسویان بود و حتی مشاغل غیرحساس و کم‌اهمیت نیز به مهاجران اروپایی واگذار می‌شد.

بازرگانان و مالکان بزرگ بومی نیاز داشتند که دستگاه حکومتی را به سود و صلاح خویش به گردش آورند، و مردان جوان تحصیل‌کرده می‌خواستند سمت‌های دولتی را به چنگ آورند. این تمایلات به جنبشهای ملی مخالف با فرمانروایی خارجیان که مشخصهٔ این دوران بود، جهت و نیرو می‌داد، اما آمیخته با این تمایلات مسئلهٔ دیگری نیز وجود داشت: اشتیاق و نیاز به زندگی به شیوهٔ نوین در جامعه.

کوشش برای توافق سیاسی

مردان و زنان تحصیل‌کرده خواهان عرصهٔ وسیعتری در خدمات و مشاغل دولتی، و بازرگانان و مالکان خواهان نفوذ در دستگاه دولتی بودند. زمانی‌که این دو گروه در راه اهداف خویش به فعالیت دست می‌زدند، یا در جامعهٔ خود احساس خطر می‌کردند می‌توانستند توده‌های وسیع شهرنشین را در حمایت از خود بسیج کنند. این‌گونه ملی‌گرایی، فرمانروایان خارجی را وادار می‌کرد که به مصالحه با آنان، یا بسیج نیروهای نیرومندتری برضد ایشان، بیندیشند.

در بیشتر کشورها سازمانهای سیاسی در سطوح عالی نبودند، این مسئله یا به علت آن بود که قدرتهای امپراتوری اجازه نمی‌دادند موقعیتشان به نحو جدی تهدید شود، یا اینکه هنوز الگوهای سنتی رفتار سیاسی وجود داشت. گروهی از جوانان تحصیل‌کرده در مراکش که بیشتر از خانواده‌های مرفه فض بودند، در سال ۱۹۳۴ م. یک «برنامهٔ اصلاحات» را عرضه داشتند و خواستار ایجاد تغییرات در نظام قیمومیت فرانسه شدند. در الجزایر تعدادی از اعضای طبقهٔ متخصص تحصیل‌کرده در فرانسه خواستار آن شدند که سمتهای بهتری کسب کنند و وضع الجزایر فرانسه بهبود یابد و فرهنگ آنان محفوظ بماند؛ این تقاضاها در حالی صورت می‌گرفت که دستیابی به استقلال فقط یک آرزو بود. در سال ۱۹۳۰ م. اجرای مراسم عمومی به مناسبت یکصدمین سال اشغال الجزایر از طرف فرانسه، به جنبش آنان حرکت تازه‌ای داد. در سوریه، فلسطین و عراق، افسران و مقامات سابق دستگاه دولتی عثمانی خواستار خودمختاری بیشتری شدند؛ این افراد از خانواده‌های معتبر و قدیمی شهرنشین، یا از مقامات برجستهٔ ارتش سابق عثمانی بودند. اینها در وضع سختی به سر می‌بردند زیرا از زمان عضویتشان در گروه حاکم بر کشور، مدت زیادی نمی‌گذشت. در سال ۱۹۳۹ م. در سودان گروه کوچکی از فارغ‌التحصیلان مدارس عالی خواستار سهم بیشتری در دستگاه اجرایی کشور شدند.

اما در دو کشور، رهبران موفق شدند احزابی سیاسی سازمان یافته‌تری تشکیل دهند. این دو کشور عبارت بودند از مصر و تونس که در هر دو سنت تسلط شهری بزرگ بر روستا، سابقه‌ای دیرینه داشت. در دههٔ ۱۹۳۰ م. در تونس، حزب «دستور» که سازمان مستحکمی نداشت و رهبران آن مانند سایر کشورها با یکدیگر اتحاد کاملی نداشتند، جای خود را به حزب دیگری به نام «نئودستور» (دستور نو) که توسط حبیب بورقیبه (تولد: ۱۹۰۲) بنیانگذاری شده بود، سپرد.

این حزب جدید توسط تونسی‌های جوانی رهبری می‌شد که تحصیلات عالیهٔ فرانسوی داشتند. آنان موفق شدند در شهرها و روستاهای منطقهٔ کشت زیتون در جلگه‌های ساحلی نفوذ کنند. همین مسئله در مورد مصر نیز صادق بود. پس از پایان جنگ جهانی اول، حزب وفد در مخالفت با سیاست بریتانیا تشکیل شد و سازماندهی منظمی را در سراسر کشور آغاز کرد. این حزب از پشتیبانی متخصصان زبده و بورژواهای متعلق به طبقهٔ ملاکان، و در مواقع بحرانی از حمایت تمام طبقات شهرنشین، بهره‌مند بود. جاذبهٔ سعد زغلول بنیانگذار این حزب که در سال ۱۹۲۷ م. درگذشت حتی پس از مرگش نیز کارساز بود، به طوری که با وجود اختلاف بین رهبران آن، این حزب موفق شد در سال ۱۹۳۹ م. سخنگوی ملت مصر باشد.

صرف‌نظر از هدف غایی و نهایی این گروهها و احزاب، هدف فوری آنها این بود که خودمختاری بیشتری در نظام فرمانروایی امپراتوری که امید نداشتند آن را سرنگون کنند، به دست آورند. در انگلستان بیش از فرانسه عقیدهٔ سیاستمداران و مقامات دولتی بتدریج به این سمت جلب می‌شد که منافع انگلستان را از راه بستن قراردادهایی با این گروهها تأمین نمایند، بدین‌معنی که ادارهٔ اصلی و نهایی کارها در دست انگلستان باشد ولی مسئولیتهایی هم به حکومت ملی داده شود و استقلال اندکی در فعالیت بین‌المللی به آنها عطا کنند تا نظر ملی‌گرایان نیز تأمین شود.

این سیاست در مصر و عراق اجرا گردید. در عراق قیمومیت انگلستان تقریباً از همان اول توسط ملک فیصل و حکومتش اجرا می‌شد. در سال ۱۹۳۰ م. با عقد پیمان میان انگلستان و عراق، عرصهٔ اختیارات حکومت گسترش یافت و به طور رسمی کسب استقلال کرد و در عوض موافقت نمود که سیاست خارجی خود را با سیاست خارجی بریتانیا منطبق سازد. از سوی دیگر، این کشور به بریتانیا اجازه داد تا از دو پایگاه هوایی استفاده کند و در مواقع ضروری از تمام خطوط ارتباطی عراق بهره‌مند شود؛ عراق به عنوان یک عضو مجمع ملل، از سوی سایر کشورها پذیرفته شد و اجازه یافت وارد جامعهٔ بین‌المللی گردد. در مصر از یک‌سو وجود حزب ملی‌گرایان با سازمانی نیرومند که طبقهٔ نیرومند ملاک و گروه رو به گسترش بورژواها که از تحول خشونت‌بار بیم نداشتند، حامی آن بودند، و از سوی دیگر وحشت انگلیسی‌ها از بلندپروازیهای ایتالیا [که به مصر چشم دوخته بود] باعث عقد قرارداد مشابهی به نام قرارداد انگلستان و مصر در سال ۱۹۳۶ م. گردید. دولت انگلستان اعلام داشت که اشغال نظامی مصر از طرف بریتانیا پایان

یافته است ولی انگلستان تعدادی نیروهای مسلح نظامی در ناحیه‌ای اطراف کانال سوئز باقی خواهد گذاشت. پس از این جریانات بر اثر موافقت‌نامه‌ای بین‌المللی، کاپیتولاسیون در مصر ملغا شد و سپس این کشور عضو مجمع ملل گردید. پیشرفتهایی که در دو کشور مصر و عراق به دست آمد سست و ناپایدار بود: انگلستان به مصر خودمختاری و اختیاراتی داد که محدود و کمتر از حد انتظار ملی‌گرایان بود. در عراق گروه حاکم کوچک و ناپایدار بودند و قدرت محکم اجتماعی پایداری نداشتند که بر آن تکیه کنند. در مصر نیز در دههٔ ۱۹۴۰ م. زمانی فرا رسید که حزب وفد دیگر نمی‌توانست به طور مستمر تمام نیروهای سیاسی کشور را تحت نظارت خود درآورد.

در کشورهای تحت حکومت فرانسویان استفاده از منابع موجود چنان نبود که حتی همان تعادل سست را نیز به ملی‌گرایان بدهد. فرانسه در جهان ضعیفتر از انگلستان بود. حتی زمانی که سلطهٔ بریتانیا در مصر و عراق ضعیف شد، بازهم فرانسه از چهار جهت در محاصرهٔ نیروی نظامی و اقتصادی انگلستان بود. هنوز هم شهر لندن و صاحبان صنایع نساجی لانکاشایر بودند که بر اقتصاد جهان حاکمیت داشتند. فرانسه با پول رایج ناپایدار و اقتصاد ضعیف خود، همچنین نیروهای مسلحی که در مرز شرقی خود متمرکز ساخته بود، نمی‌توانست به کشورهای درون قلمرو خویش استقلال بدهد و از سکوت آنها مطمئن باشد. منافع اساسی فرانسه در مغرب، با منافع انگلستان در مصر تفاوت داشت. مهاجران اروپایی در مغرب تقاضاهایی از حکومت فرانسه داشتند و موقعیت آنان نیز چنان بود که با این تقاضاها موافقت شود: بازرگانان و مالکان بزرگ اروپایی در الجزایر و تونس، شوراهای محلی که دولتها را در مورد بودجه و مسائل اقتصادی راهنمایی می‌کردند، تحت نظارت خویش درآورده بودند؛ در پاریس نمایندگان الجزایر فرانسه در پارلمان با سرمایه‌داران بزرگی که بانکها و صنایع و شرکتهای بازرگانی مغرب را اداره می‌کردند دست‌به‌دست هم، سازمان وسیع و نیرومندی تشکیل داده، علیه حکومت ضعیف فرانسه اقدام می‌کردند و حکومت نیز نمی‌توانست در برابر آنان مقاومتی کند. این مسئله در سال ۱۹۳۶ م. بخوبی آشکار شد. در این سال حکومت جبههٔ مردمی کوشید امتیازاتی به مسلمانان الجزایر بدهد. این حکومت پیشنهاد کرده بود که با انتخابات محدودی نمایندگان مسلمانان الجزایر به پارلمان راه یابند. پس از این پیشنهاد حکومت فرانسه با رهبران مسلمان در تونس و مراکش، وارد مذاکره شد، اما همان سازمان نیرومند مانع این کار شد. در نتیجه بی‌نظمیها و

سرکوبهایی در مغرب صورت گرفت و کار ناتمام ماند.

نفوذ این سازمان نیرومند که مانع هر تغییری بود، در سرزمینهای تحت قیمومیت فرانسه در سوریه و لبنان نیز احساس شد. در سال ۱۹۳۶ م. حکومت جبههٔ مردمی فرانسه با مقامات سوریه و لبنان قراردادهایی مشابه با قرارداد انگلستان و عراق منعقد کرد. بنا به مفاد این قراردادها سوریه و لبنان مستقل می‌شدند و در عوض، فرانسه دو پایگاه هوایی را برای مدت بیست و پنج سال در سوریه در اختیار خود می‌گرفت، و در لبنان نیز از تسهیلات نظامی برخوردار می‌شد. این پیشنهادها مورد قبول اتحادیهٔ ملی‌گرایان سوریه، همچنین گروه سیاستمداران مسیحی در لبنان واقع شد، اما فرانسه هرگز به وعده‌های خود عمل نکرد؛ زیرا حکومت جبههٔ مردمی از هم فروپاشید و دولت ائتلافی بعدی که جانشین آن گردید تسلیم گروههای گوناگون فشار در پاریس شد.

فقدان چنین تعادل پایدار منافع، در فلسطین نیز احساس می‌شد. از همان آغاز قیمومیت انگلستان بر فلسطین آشکار شده بود که مشکل می‌توان حکومت محلی‌ای تأسیس کرد که منافع عرب‌های بومی ساکن آن سرزمین و منافع صهیونیست‌ها را تأمین کند و هردو را با هم سازش دهد. برای صهیونیست‌ها مسئلهٔ مهم آن بود که دروازه‌های آن سرزمین را به روی مهاجران باز نگه دارند؛ این مسئله ایجاب می‌کرد که دولت انگلستان مستقیماً بر اوضاع نظارت کند، تا زمانی‌که جامعهٔ یهودی قدرت کافی به دست آورد، و بتواند بر پای خود بایستد، مهار اوضاع اقتصادی را در دست گیرد و از منافع خویش شخصاً دفاع نماید. مسئلهٔ مهم برای اعراب آن بود که مهاجرت یهودیان به آن سرزمین به حدی نرسد که وضع اعراب را به خطر اندازد؛ به طور مثال وضعی پیش نیاید که پیشرفت اقتصادی متوقف شود و حتی وجود جامعهٔ اعراب در مخاطره قرار گیرد. سیاست انگلستان که بین این دو فشار گیر کرده بود آن بود که نظارت مستقیم را حفظ کند، برای مهاجرت یهودیان حد و مرزی قائل شود، پیشرفت اقتصادی یهودی‌ها را مد نظر قرار دهد، و از سوی دیگر گاه و بیگاه به اعراب اطمینان دهد که بروز چنین وقایعی به انقیاد و زیردستی آنها منجر خواهد شد. سیاستی که دولت بریتانیا در پیش گرفته بود بیشتر به سود صهیونیست‌ها بود تا اعراب؛ زیرا با تمام اطمینان خاطری که این دولت به اعراب می‌داد رشد جامعهٔ یهودی اندک‌اندک کار را به جایی می‌رسانید که ادارهٔ تمام امور را در دست خود بگیرد.

در اواسط دههٔ ۱۹۳۰ م. وضع طوری شده بود که انگلیسی‌ها مشکل می‌توانستند تعادلی در

امور برقرار کنند. به قدرت رسیدن نازی‌ها در آلمان، فشار جامعهٔ یهودی و حامیان آنها را در لندن بیشتر کرد تا یهودیان بیشتری مهاجرت کنند. افزایش مهاجرت به نوبهٔ خود تعادل جمعیت و قدرت را در فلسطین به هم می‌زد. در سال ۱۹۳۶ م. مخالفت اعراب شکل قیام مسلحانه به خود گرفت.

رهبری سیاسی اعراب را اتحادیه‌ای از معتمدان شهرنشین به ریاست امین الحسینی مفتی اعظم اورشلیم بر عهده گرفته بود، اما در همین حال یک جنبش نظامی مورد توجه عامه در حال وقوع بود که اندک‌اندک انعکاس آن نیز در سایر کشورهای عربی مجاور می‌پیچید. این جریان با تهدید منافع انگلستان از جانب آلمان و ایتالیا مقارن بود و انگلستان تشخیص داد که بی‌درنگ باید با کشورهای عربی روابط حسنه برقرار کند. در چنین موقعیتی دولت انگلستان دست به دو رشته فعالیت زد تا مشکل فلسطین را حل کند. در سال ۱۹۳۷ م. کمیسیون سلطنتی انگلستان به نام کمیسیون پیل[1] از راه تحقیقاتی به این نتیجه رسید که بهتر است فلسطین را به دو بخش یهودی و عربی تقسیم کنند. این پیشنهاد بیشتر مورد قبول صهیونیست‌ها بود و اعراب آن را نپذیرفتند. در سال ۱۹۳۹ م. کتاب سفیدی منتشر شد و برای حل نهایی مسئلهٔ فلسطین پیشنهاد شد حکومتی با اکثریت اعضای عرب تشکیل شود و ضمناً مهاجرت و خریداری زمین از طرف یهودی‌ها را محدود سازند. این پیشنهاد با تغییراتی مورد قبول اعراب واقع شد ولی جامعهٔ یهود آن را نپذیرفت؛ زیرا آنها با راه‌حلی که دروازه‌های فلسطین را به روی مهاجران می‌بست و مانع پیدایش دولتی یهودی می‌شد، مخالف بودند و بدین‌ترتیب این پیشنهاد عملی نشد. مقاومت مسلح یهودیان در حال شروع بود که ناگهان بروز جنگ جدید اروپایی به تمام فعالیتهای سیاسی رسمی در آن زمان خاتمه داد.

پی‌نوشتها

۱. ت. و. لارنس. هفت ستون اسلام. لندن. ۱۹۴۰. ص ۵۶.

۲. همان. ص ۲۳.

۳. ژ. برک. سرزمین مغرب بین دو جنگ. پاریس. ۱۹۶۲. ص ۶۰.

1. Peel Commission.

فصل بیستم

تغییر شیوه‌های زندگی و اندیشه

(۱۹۱۴-۱۹۳۹)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمعیت و روستاها

در نیرومندترین و موفقیت‌آمیزترین تفاهمات بین قدرتهای امپراتوری و ملی‌گرایان محلی، سازش و وحدت، منافع محدودی را به وجود می‌آورد، و در دهۀ ۱۹۳۰ م. تغییراتی در جامعۀ اعراب در حال رخ دادن بود که در موقع مناسب فرآیندهای سیاسی را تغییر می‌داد.

تا جایی که امکان تخمین هست می‌توان گفت که جمعیت اعراب رشد سریعی داشت. شاید مصر سریعترین رشد جمعیت را داشت؛ حدس زدن جمعیت این کشور ساده است: جمعیت این کشور در سال ۱۹۱۷ م.، ۱۲/۷ میلیون نفر بود که در سال ۱۹۳۷ م. به ۱۵/۹ میلیون نفر رسید. با یک برآورد کلی می‌توان گفت که کل جمعیت کشورهای عربی در سال ۱۹۳۹ م. به ۵۵ تا ۶۰ میلیون نفر رسیده بود، درحالی‌که در سال ۱۹۱۴ م.، ۳۵ تا ۴۰ میلیون نفر بود. میزان اندکی از این رشد جمعیت به علت مهاجرت بود: اروپایی‌ها در مراکش و لیبی، یهودی‌ها در فلسطین، و پناهندگان ارمنی که در خلال جنگ اول جهانی و بعد از آن از ترکیه گریخته بودند در سوریه و

لبنان. در عین حال این مهاجرت و افزایش جمعیت تا حدی متعادل گردید: سوری‌ها و لبنانی‌ها به افریقای غربی و امریکای لاتین رفتند (این افراد آن گونه که در سال ۱۹۱۴ م. بـه امـریکای شمالی مهاجرت می‌کردند دیگر به تعداد زیاد به این کشور نمی‌رفتند و این مسئله به جهت وضع قوانین جدید مهاجرت در امریکای شمالی بود)؛ کارگران الجزایری نیز به طور موقت به فرانسه رفتند. در هرحال افزایش جمعیت امری عادی بود. به نظر نمی‌رسد که میزان موالید جز در میان خانواده‌های اعیان که از وسایل مهارکنندهٔ افزایش موالید استفاده می‌کردند تا سطح زندگی خود را بالاتر برند، کاهش یافته باشد. از آنجا که شیوه‌های مؤثر ممانعت از افـزایش مـوالیـد هـنوز شناخته نشده بود، بچه‌دار شدن و مخصوصاً پسردار شدن برای بیشتر مردم هم اجتناب‌ناپذیر بود و هم مایهٔ افتخار؛ این افتخار فوایدی نیز دربر داشت، زیرا کودکان از همان دوران خردسالی می‌توانستند در مزارع کار کنند، و در جامعه‌ای که عمر افراد کوتاه بود و هیچ سـازمان بـیمه و بازنشستگی و غیره وجود نداشت داشتن فرزند فراوان نوعی تضمین به شمار می‌آمد به امـید آنکه تنی چند از آنان زنده بمانند تا در دوران سالخوردگی پدر و مادر از آنان دستگیری نمایند. گذشته از همهٔ اینها میزان مرگ و میر نیز کاهش یافته بود، و این به علت مهار کردن بیماریهای واگیر، همچنین استفاده از خدمات پزشکی بهتر بود که خود باعث رشد جمعیت می‌شد. این مسئله در تمام سطوح جامعه صادق بود، ولی در شهرها اهمیت بـیشتری داشت؛ زیـرا دیگـر بیماریهای واگیر نمی‌توانست نقش مهلک و مخرب تاریخی خود را گاه‌به‌گاه در شهرها ایفا کند.

در نتیجهٔ رشد جمعیت و بنابه علل دیگر، تعادل جمعیتی میان بخشهای مختلف جامعه به هم خورد. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ م. دامداران و گله‌چرانان قبیله‌نشین در حقیقت از مـیان رفتند و این عامل پراهمیتی در جامعهٔ اعراب بود. ظهور راه‌آهن و اتومبیل ضـربهٔ سـختی بـه اقتصاد قبیله‌ای که بر پرورش شتر برای حمل و نقل متکی بودند، وارد آورد. حتی در آن نواحی هم که به علت وجود سبزه و گیاه پراکنده و آب اندک، هنوز شترچرانی رایج و سـودمند بـود، بدوی‌ها چندان آزادی تحرک نداشتند، زیرا بسیاری از قبیله‌نشینان را دولت به عنوان سرباز وارد خدمت می‌کرد. گوسفند هنوز بازار خرید داشت، ولی تعداد گوسفندچرانان و گله‌داران اندک بود، زیرا در نواحی پرورش گوسفند در دامنهٔ کوهها یا حاشیهٔ دشتها، تسلط عمال حکومت بر اوضاع و بروز تغییرات در تقاضاهای شهرنشینان باعث شده بود که افراد قبایل و گله‌داران تـبدیل بـه کشاورزان ساکن و غیرمتحرک شوند. نمونهٔ این‌گونه نواحی، ناحیهٔ «جزیره» بود که بین دو رود

دجله و فرات قرار داشت.

شاید برای آخرین‌بار در همین دوران بود که نیروهای مسلح قبایل در یک فرآیند سیاسی مورد استفاده واقع شدند. هنگامی‌که حسین، شریف مکه برضد ترک‌ها شورش کرد نخستین دسته‌های نیروی مسلح وی را بدویهای عربستان غربی تشکیل می‌دادند؛ اما اقدامات مؤثر و جدی بعدی این شورش، از جانب افسران و سربازانی که در ارتش عثمانی خدمت کرده بودند به مرحلهٔ اجرا رسید. نیروهایی که عبدالعزیز بن سعود به کمک آنها قسمت عمدهٔ عربستان را به تسخیر خود درآورد بدویها بودند. این نیروهای بدوی را از راه انگیزه‌های دینی تهییج می‌کردند، اما مردی که رهبری این اعراب بدوی را به عهده داشت خود از شهرنشینان بود و سیاست وی آن بود که این بدویها را در شهر مستقر نماید. در دههٔ ۱۹۳۰ م. در عراق جنگی بین گروهی از سیاستمداران شهرنشین درگرفت. جناحی از این سیاستمداران قبایل درهٔ فرات را برضد دولت شوراندند و به جنگ واداشتند، اما دولت توانست روش جدید بمباران هوایی را علیه این قبایل به کار برد.

تغییرات به آن سرعتی که در چراگاهها رخ می‌داد در روستاها صورت نگرفت و این به علت ضعف امور اقتصادی بود. در بیشتر کشورها مناطق کشاورزی توسعه پیدا کردند؛ در بعضی از آنها ـ مانند مراکش، الجزایر، مصر و سودان و عراق ـ نظام آبیاری گسترش یافت. در مصر اکثر زمینهای حاصلخیز که تا زمینهای حاشیه‌ای نیز امتداد داشت، زیر کشت رفتند، ولی این امر در سایر کشورها صادق نبود. در مواردی که سرمایهٔ کافی وجود داشت محصول زمین را افزایش می‌دادند. در بعضی از کشورها حتی توسعهٔ زمینهای کشاورزی هم دیگر نمی‌توانست جوابگوی اسکان روستانشینان باشد. نه تنها جمعیت خودبه‌خود افزایش می‌یافت، بلکه بیشتر زمینهای کشاورزی دیگر مانند گذشته نیاز به کارگر فراوان نداشت. مالکان بزرگ قادر بودند که سرمایه‌های کلانی به دست آورند و آن را صرف مکانیزه کردن کشاورزی کنند. معنای دیگر فرآیند آن بود که به کارگران کمتری نیازمند می‌شدند. در بعضی جاها (مانند مراکش و فلسطین) ورود سرمایه به منطقه همراه با اسکان کارگران خارجی به آن سرزمین بود.

بدین‌ترتیب در تعدادی از کشورها در نواحی روستایی فرآیند دوقطبی شدن به ظهور پیوست. در یک‌سو مستغلات حاصلخیز و دارای نظام آبیاری بودند که محصولاتی برای صدور (پنبه، حبوبات، شراب، روغن‌زیتون، مرکبات و خرما) تولید می‌کردند و از تراکتور و کود

شیمیایی استفاده می‌نمودند. امور کشاورزی را هم کارگران روزمزد انجام می‌دادند (سهیم شدن کارگران در تولید رواج چندانی نداشت)؛ قسمت عمدهٔ این مستغلات متعلق به شرکتها یا افراد خارجی بود. ـ در فلسطین، و به میزان کمتری در مغرب ـ این کارگران روزمزد غالباً از افراد مهاجر بودند. از سوی دیگر زمینهای خرده مالکان یا زمینهای کوچک تعاونی روستایی وجود داشتند که آن‌قدرها حاصلخیز نبودند و آب کافی نیز در دسترس نداشتند. در این زمینها کشاورزان بومی بدون سرمایه و بدون دسترسی به اعتبار مالی با رنج فراوان به تولید حبوبات، میوه و سبزی می‌پرداختند. روش کار آنها نیز پیشرفته نبود. این تولیدات یا برای مصرف شخصی بود یا به بازارهای محلی عرضه می‌شد. در این نواحی افزایش جمعیت باعث می‌شد که موازنه و نسبت زمین به کارگر کشاورزی کاهش یابد، ـ زمین اندک، کشاورزان فراوان ـ و در عین حال درآمد سرانه نیز کاهش یافت. شیوهٔ نظام تقسیم ارث، وضع این کشاورزان را اسفبارتر کرد؛ بدین‌معنی که همان زمینهای کوچک را هم تفکیک نمود و به زمینهای کوچکتری تقسیم کرد. در دههٔ ۱۹۳۰ م. وضع این کشاورزان به علت بحران اقتصادی جهان که باعث کاهش بهای تولیدات کشاورزی گردید بدتر شد. این مسئله شامل حال تمام کشاورزان گردید، اما شهرهایی که ضعیف‌تر بودند بیشتر آسیب دیدند. دولتها و بانکها گام پیش نهادند تا مالکان بزرگ را از این بحران نجات دهند، زیرا این مالکان صاحب نفوذ سیاسی بودند و تولیدات آنها با اقتصاد بین‌المللی همبسته بود.

مازاد جمعیت اضافی روستاها به سوی شهرها هجوم بردند، البته این مسئله سابقه‌دار بود ولی اکنون سریعتر، وسیع‌تر و با نتایجی متفاوت صورت می‌گرفت. در گذشته هنگامی‌که روستاییان به شهر می‌رفتند جایگزین جمعیتی که بر اثر بیماریهای واگیر کاهش یافته بود می‌شدند. اما اکنون هجوم جمعیت روستا به شهر باعث افزایش جمعیتی می‌شد که خود به علت پیشرفت بهداشت عمومی در حال افزایش بود. شهرها، بویژه شهرهایی که احتمال یافتن کار در آن بیشتر بود، بمراتب سریعتر از خود کشور رشد می‌کرد. رشد جمعیت شهرهای بزرگ بیش از میزان رشد جمعیت در گذشته بود. جمعیت شهر قاهره که در سال ۱۹۱۷ م.، ۸۰۰,۰۰۰ بود در سال ۱۹۳۷ م. به ۱,۳۰۰,۰۰۰ نفر رسید. در سال ۱۹۰۰ م. کمتر از ۱۵ درصد از کل جمعیت مصر در شهرهایی با بیش از ۲۰۰۰۰ نفر جمعیت زندگی می‌کردند؛ در سال ۱۹۳۷ م. این رقم به بیش از ۲۵ درصد رسید. به همین ترتیب در فلسطین جمعیت اعراب در پنج شهر بزرگ ظرف مدت بیست سال بیش از دو برابر شد. در شهرهای مغرب نیز که نژادهای مختلفی در آن بودند جمعیت

اعراب بسرعت رشد کرد.

زندگی در شهرهای جدید

افزایش جمعیت باعث بروز تغییراتی در بافت و شکل شهرها شد. تغییراتی که قبل از سال ۱۹۱۴ م. آغاز شده بود بعد از جنگ نیز کماکان ادامه یافت. در خارج از مدینه [شهر]، محله‌های جدید اشرافی ساخته شد که در آنها نه فقط ویلاهایی برای ثروتمندان بنا گردید، بلکه ساختمانهایی نیز برای طبقهٔ رو به افزایش متوسط کارمندان دولت، صنعتگران، و روستاییان سرشناس که به شهر آمده بودند، ساخته شد. در بعضی از نقاط شهر احداث بناهای جدید از روی نقشه‌های شهرسازی صورت گرفت، اما در جاهایی دیگر بدون نقشه و با از بین بردن بناهای قدیم انجام می‌شد. دقیقترین برنامه‌های شهرسازی در مراکش، توسط نمایندهٔ سیاسی صاحب‌ذوق فرانسه لیوته[1] انجام شد. وی بنیان شهر جدید فض را دور از شهر قدیمی محصور در میان دیواره‌ها استوار ساخت. او قصد داشت شهر قدیمی را با تمام آثار و شیوهٔ زندگی‌اش حفظ کند، اما در پایان کار منظور وی برآورده نشد. خانواده‌های ثروتمند و برجسته برای استفاده از وسایل آسایش محله‌های جدید، خانه و کاشانهٔ خود را در شهر قدیمی رها کردند و به شهر جدید آمدند، و مهاجران روستایی و مستمندان خانه‌های قدیمی آنها را اشغال کردند؛ بدین‌ترتیب نوعی تباهی و انحطاط در شکل ظاهری و شیوهٔ زندگی شهر پدید آمد.

همهٔ مهاجران نمی‌توانستند سرپناهی در شهر پیدا کنند. محلات عمومی نیز بنا شد. اکثر ساکنان این محلات، اعراب و در مغرب، بربرها بودند. جز این دو گروه طبقات دیگری نیز در این محلات مأوا گزیدند: سفیدهای کوچک [مهاجران اروپایی] در الجزایر، که به علت نداشتن سرمایه زمینهای خود را رها کرده به شهر آمده بودند؛ در حلب و بیروت ارمنی‌های فراری از ترکیه؛ و بالاخره در فلسطین یهودی‌های مهاجر. برخی از این محلات جدید در حواشی شهرها که کارخانه‌ها و کارگاهها به کار اشتغال داشتند بنا شدند. در قاهره توسعهٔ محله‌های اعیان‌نشین به سوی غرب رود نیل گسترش داشت و محله‌های فقیرنشین در سوی دیگر آن در طرف شمال؛ جایی که در سال ۱۹۳۷م. یک سوم جمعیت شهر در محله می‌زیستند. در کازابلانکا محلات

1. Lyautey.

فقیرنشین گرداگرد شهر، بویژه در نواحی صنعتی بنا شدند. در این نواحی و در جاهای دیگر بیدون ویل[1]هایی ساخته شدند که خانه‌هایی بودند از پیت‌حلبی و نی، و در هر کجا که محلی خالی می‌یافتند، ساخته می‌شد.

در شهرهایی که جمعیت فراوانی از اروپاییان در آنها ساکن بودند، محلات اروپاییان و بومیان از یکدیگر مجزا بود؛ هرچند امکان داشت که نزدیک یکدیگر باشند. در کازابلانکا که در این دوره از یک بندر کوچک تبدیل به بزرگترین شهر مغرب شده بود، گرداگرد مدینه، شهری اروپایی قرار داشت که در آن سوی شهر جدید مسلمان‌نشین با مشخصات شهری ساخته شده بود، شامل: سوق [بازار]، مساجد، کاخ فرمانروا، ویلاهایی برای طبقات مرفه و بالاخره مساکنی مخصوص طبقهٔ عامه. در شهرهای خاورمیانه جدایی محلات اروپاییان و بومیها کامل و مشخص نبود، بویژه در سوریه و لبنان که طبقهٔ مرفه بیشتر از بومیان تشکیل می‌شد و جمعیت اروپایی اندک بود. اما در فلسطین مرز دقیقی محلهٔ عرب‌ها را از محلهٔ یهودیان جدا می‌کرد، در فلسطین شهر کاملاً یهودی‌نشین تل‌آویو در کنار شهر عربی حیفا رشد کرد و به وجود آمد.

مهاجران روستایی بیشتر می‌کوشیدند تا در میان، یا لااقل در کنار مردم خود مستقر شوند تا بتوانند آداب و رسوم اجتماعی خویش را حفظ کنند. این مهاجران در آغاز تنها به شهر می‌آمدند و خانواده‌های خویش را در روستاها باقی می‌گذاشتند؛ اگر موفق می‌شدند کار و پیشهٔ مناسبی به چنگ آورند خانواده را نزد خود به شهر می‌آوردند تا زندگی سابق خود را ادامه دهند. مثلاً در مصر این مهاجران شیوهٔ زندگی دلتای نیل را با خود به قاهره آوردند؛ در عراق شیوهٔ زندگی درهٔ دجله را به بغداد آوردند، و به همین ترتیب شیوهٔ زندگی کوهستانهای قبیله به الجزایر آورده شد، و شیوه‌های زندگی شاویه و آنتی اطلس به کازابلانکا.

اما در پایان کار، این مهاجران به شیوه‌ای از زندگی کشانده شدند که نه تنها با زندگی روستایی بلکه با زندگی مدینه نیز متفاوت بود. مثلاً شیوهٔ خرید از مغازه‌ها همان شیوهٔ خرید از سوق نبود. با این‌همه مهاجران ترجیح می‌دادند خرید خود را از مغازه‌های کوچک انجام دهند؛ چون در این مغازه‌ها امکان داشت رابطه‌ای شخصی نیز برقرار کنند. رستورانها، کافه‌ها و سینماها تفریحات نوینی به آنها عرضه می‌داشت و می‌توانستند برای خود مکانی برای ملاقات فراهم کنند. زنان می‌توانستند آزادتر رفت و آمد کنند و زنان تحصیل‌کردهٔ مسلمان نسل جوان اندک‌اندک

۱. Bidon villes، حلبی‌آباد ـ م.

بی‌حجاب یا با حجابی اندک از منزل خارج می‌شدند. وسایل آسایش و تفریح بیشتر شده بود. در دههٔ ۱۹۲۰ م. لوله‌کشی آب و فاضلاب، برق و تلفن در همه‌جا گسترده شد. لوله‌کشی گاز قبلاً احداث شده بود. وسایل حمل و نقل تغییر کردند. در پایان قرن نوزدهم م. یک شرکت بلژیکی در شهرهای ساحلی خطوط تراموا احداث کرد. بعد از تراموا اتومبیل وارد عرصهٔ شهرها شد. نخستین اتومبیل در سال ۱۹۰۳ م. در خیابانهای قاهره، و پس از آن در شهرهای دیگر مشاهده گردید. در دههٔ ۱۹۳۰ م.، اتومبیلهای شخصی، اتوبوس و تاکسی در شهرها فراوان شد و گردونه‌های اسب‌کش (درشکه و گاری و غیره) جز در شهرهای کوچک ایالتی، از عرصهٔ شهرهای بزرگ محو شدند. ترافیک موتوری ایجاب می‌کرد راهها و پلهای عریضتر و بهتری احداث شود. احداث این‌گونه راهها و پلها خود باعث گسترش شهرها گردید. بغداد به مسافت چندین میل در کنار دجله گسترش یافت؛ دامنهٔ شهر قاهره به دو جزیرهٔ روضه و جزیره در وسط نیل و حتی آن‌سوی نیل و به ساحل غربی کشانده شد.

این وسایط نقلیهٔ جدید، مردم شهرنشین را به یکدیگر نزدیک می‌کرد. مردان و زنان دیگر درون محلهٔ واحدی زندگی نمی‌کردند. امکان داشت محل زندگی از محل کار فاصلهٔ زیادی داشته باشد. افراد خانواده‌های پرجمعیت ممکن بود در سراسر شهر گسترده شوند. امکان داشت مردمانی از نژاد، طبقه و جامعهٔ مذهبی خاصی در محله‌ای در کنار گروهها و جوامع دیگر زندگی کنند. به همین ترتیب دامنهٔ انتخاب همسر تنوع پیدا کرد و تحت تأثیر این عوامل قرار گرفت. با این‌همه بازهم مرزهای نامرئی جدایی وجود داشت؛ مثلاً در امر ازدواج مشکلات بین جوامع گوناگون مذهبی همچنان باقی مانده بود. در شهرهایی که تحت فرمانروایی خارجیان بودند، موانع موجود نه تنها در امور دینی و تفاوت ملیت به چشم می‌خورد، بلکه در زمینهٔ قدرت عده‌ای و ناتوانی عده‌ای دیگر خودنمایی می‌کرد. در برخی از زمینه‌ها موانع موجود بزرگتر از سابق بود: هنگامی‌که جوامع اروپاییان رشد کرد، امکان ایجاد زندگی مجزا برایشان بیشتر شد؛ هرچند بیشتر اعراب به زبان فرانسه یا انگلیسی صحبت می‌کردند ولی تعداد اندکی از اروپاییان با زبان عربی یا فرهنگ اسلامی آشنایی داشتند. بسیاری از دانشجویان عرب که برای تحصیل به اروپا می‌رفتند هنگام بازگشت با خود همسران خارجی به میهن می‌آوردند، که البته همیشه هم به‌طور کامل از سوی جوامعشان مورد قبول واقع نمی‌شدند.

همان‌گونه که یک فرد مرفه نیازی نداشت که حتماً در محلهٔ مخصوص خود زندگی کند، به

همان نحو هم مانند گذشته به شهر خود محدود نبود. تحول در امر حمل و نقل، به شیوهٔ جدیدی شهرها را به شهرها و کشورها را به کشورها متصل می‌کرد. شبکهٔ راه‌آهن که در سال ۱۹۱۴ م. به وجود آمده بود، در بعضی از کشورها توسعه یافت. در بعضی دیگر از کشورها جاده‌های هموار، شهرهای بزرگ را به یکدیگر پیوند می‌داد. اما چشمگیرترین تغییر، فتح صحرا به وسیلهٔ اتومبیل بود. در دههٔ ۱۹۲۰ م. دو برادر استرالیایی که جنگ آنها را به خاورمیانه کشانده بود، یک خط مسافربری منظم با استفاده از اتومبیل و دلیجان در سواحل مدیترانه تأسیس کردند که مسافران را از دمشق یا اورشلیم به بغداد می‌برد. سفر از عراق به سوریه که قبل از جنگ ظرف مدت یک‌ماه به طول می‌انجامید اکنون در کمتر از یک‌روز انجام می‌شد.

دانشجویی از شمال عراق که در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ م. از راه هند به دانشگاه امریکایی بیروت می‌رفت، اکنون می‌توانست از راه زمین این مسافت را طی کند. به همین ترتیب کامیونها و اتومبیلهای معمولی می‌توانستند از راه صحرا از سواحل مدیترانه عبور کنند.

ارتباطات نه تنها وسیعتر از گذشته شد بلکه امکان داشت در سطوحی عمیقتر انجام پذیرد. وسایل جدید ارتباطی در گسترش فرهنگ و علوم نیز تأثیر گذاشت و اعراب تحصیل‌کرده را بیش از پیش با یکدیگر متحد ساخت و تغییری کلی در روند تحصیل دانش به وجود آورد. روزنامه‌ها افزایش فوق‌العاده یافتند و مطبوعات چاپ قاهره در خارج از مصر نیز مورد استفاده قرار گرفتند؛ هفته‌نامه‌ها و ماه‌نامه‌های قدیمی مصر کماکان به کار خود ادامه می‌دادند درحالی‌که مطبوعات جدیدی، بویژه ادبی، نیز به ظهور پیوست، مانند اَلرِسالَه و الثقافه که آثار شاعران و منتقدان را منتشر می‌کردند. سازمانهای انتشاراتی قاهره و بیروت کتابهای درسی دانشجویان را که تعدادشان روزافزون بود چاپ می‌کردند، در عین حال کتابهای شعر، رمان، علم به زبان ساده، و تاریخ نیز منتشر می‌کردند که در تمام جهان عرب‌زبان توزیع می‌شد.

در سال ۱۹۱۴م. در قاهره و بعضی شهرهای دیگر سینما تأسیس شده بود؛ در سال ۱۹۲۵م. نخستین فیلم اصیل مصری براساس نخستین رمان اصیل مصری به نام زینب ساخته شد. در سال ۱۹۳۲م. نخستین فیلم ناطق در مصر ساخته شد و تا سال ۱۹۳۹م. فیلمهای مصری در سراسر جهان عرب به نمایش درآمد. در همین زمان ایستگاههای فرستندهٔ رادیوهای محلی به پخش موسیقی و اخبار پرداختند و برخی از کشورهای اروپایی در رقابت با یکدیگر برای عرب‌زبانان برنامه‌های عربی پخش می‌کردند.

مسافرت، آموزش و پرورش و وسایل ارتباط جمعی همه دست‌به‌دست هم دادند و دنیای مشترکی از ذوق و سلیقه و اندیشه پدید آوردند. استفاده از دو زبان، لااقل در کشورهای ساحل مدیترانه شایع و رایج شد. فرانسه و انگلیسی در منزل و در محیط کار مورد استفاده بود. عده‌ای از زنان که در مدارس راهبه‌های فرانسوی تحصیل کرده بودند زبان فرانسه را جانشین زبان مادری خود کردند. اخبار جهان از مطبوعات یا رادیوهای خارجی کسب می‌شد. افراد تحصیل‌کرده یا دانشمندان نیازمند آن بودند که بیشتر به زبانهای انگلیسی و فرانسه مطالعه کنند تا عربی. عادت سفر به اروپا برای گذراندن تعطیلات تابستانی مخصوصاً در میان ثروتمندان مصری که می‌توانستند چند ماهی از سال را در آنجا بگذرانند رواج یافت. الجزایری‌ها، مصری‌ها و فلسطینی‌ها به مشاهدهٔ جهانگردان اروپایی و امریکایی عادت کردند. چنین تحرکات و تماسهایی باعث بروز تغییراتی در سلیقه و رفتار شد که تشریح آنها چندان آسان نیست، مثل شیوه‌های متفاوتی در تزیین اتاقها، نصب عکس و تابلو بر دیوارها، غذا خوردن بر سر میز، ضیافت و پذیرایی از دوستان، پیروی از مدهای لباس، مخصوصاً لباس بانوان که انعکاسی از مدهای پاریس بود. تفریحات و سرگرمیهای متفاوتی نیز به ظهور پیوستند: شهرهای بزرگ مسابقات اسب‌سواری داشتند که شکل جدیدی از یک ورزش باستانی بود، بازی تنیس مخصوص ثروتمندان، و بالاخره بازی فوتبال که بسیاری در آن شرکت می‌کردند و همهٔ مردم از آن لذت می‌بردند.

الگوی اروپا و وسایل جدید ارتباط جمعی باعث بروز تغییراتی در عرصهٔ هنری نیز شد. هنرهای تجسمی جایگاهی بین عرصهٔ جدید و قدیم داشتند. در هنرهای دستی انحطاطی به ظهور پیوست؛ این انحطاط هم به علت رقابت کالاهای خارجی بود و هم دلایلی داخلی داشت از قبیل اجبار به استفاده از مواد خام وارداتی و تولید وسایلی مطابق سلیقهٔ جهانگردان. عده‌ای از نقاشان و مجسمه‌سازان کارهای خود را به سبک غربی‌ها آغاز کردند ولی آثار آنها چندان مورد توجه دنیای خارج واقع نشد. در آن زمان نمایشگاه هنری برای عرضهٔ خلاقیت هنرمندان وجود نداشت. کتابهای مصور نیز آن اندازه که بعداً فراوان شد در دسترس نبود. قسمت اعظم کارهای ساختمانی دولتی به مهندسان و معماران فرانسوی و انگلیسی واگذار می‌شد. گروهی از این مهندسان (بویژه مهندسان فرانسوی در مغرب) می‌کوشیدند نمای ساختمانهای خود را به سبک شرقی درآورند. تعدادی از مهندسان عرب که در خارج تحصیل کرده بودند ویلاهایی به سبک

مدیترانه که به آن هنر نو [1] اطلاق می‌شد می‌ساختند؛ مانند ساختمانهایی که در پارک شهر قاهره بنا گردیدند و نخستین آنها یک مدرسهٔ نوین شد.

نخستین صفحات گرامافون شامل موسیقی عربی در اوایل همین قرن در مصر ساخته شد و ایستگاههای رادیویی و فیلمهای موزیکال بتدریج باعث بروز تغییراتی در موسیقی شدند: از بداهه‌سرایی به نوشتن و تمرین پیش از اجرا، و از اجرای برنامه در میان جمع و الهام از تشویق تماشاچیان، به رفتن در استودیوهای ساکت و آرام. خوانندگان، آوازهای خود را با همراهی ارکسترهایی می‌خواندند که موزیک غربی را با آلات موسیقی سنتی اجرا می‌کردند. بعضی از قطعاتی که آنها اجرا می‌کردند در دههٔ ۱۹۳۰ م. بیشتر به موسیقی ایتالیایی یا موسیقی رستورانهای فرانسوی شباهت داشت تا موسیقی سنتی. با همهٔ اینها موسیقی ملی سنتی کماکان به حیات خود ادامه می‌داد. در قاهره، تونس و بغداد کارشناسان می‌کوشیدند این موسیقی قدیمی را مورد مطالعه قرار دهند. اُمّ‌کلثوم خوانندهٔ نامدار مصری به شیوهٔ سنتی، قرآن مجید و نیز اشعاری از شوقی و سایر شاعران را می‌خواند. وسایل ارتباطی جدید، ام‌کلثوم را در سراسر جهان عرب مشهور ساخت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فرهنگ ملی‌گرایی

کامیابترین ترکیب عناصر غربی با عناصر بومی در صحنهٔ ادبیات صورت گرفت. مطبوعات، رادیو و فیلمهای سینمایی، شکلی از ادبیات جدید و ساده شدهٔ عربی را در سراسر جهان عرب منتشر ساخت. در سایهٔ این وسایل ارتباطی، گوش همگان به آواز و ترانه‌های مصری آشنا شد. در بغداد، دمشق و قاهره سه فرهنگستان تأسیس شد تا میراث زبان عربی را حفظ کند. با چند استثنا، ایرادی به اعتبار و اهمیت زبان عربی وارد نبود، اما نویسندگان این دوره این زبان را به شیوه‌های نوینی مورد استفاده قرار دادند. در دههٔ ۱۸۹۰م. مکتب جدید شعرای مصری به وجود آمد که به گروه آپولو معروف شد و از همان بحرها و اوزان سنتی استفاده می‌کرد، منتها احساسات شخصی خود را در شعر به گونه‌ای به کار می‌برد که به همهٔ قطعه وحدت می‌داد. مشهورترین این شاعران زکی ابوشادی (۱۸۹۲ ـ ۱۹۵۵م.) بود. تأثیر ادبیات انگلیسی و فرانسوی

1. art nouveau.

در آثار آنها و نسل بعد از آنها، که رمانتیک‌ها خوانده می‌شدند، دیده می‌شد. رومانتیک‌ها بر این باور بودند که شعر باید بیان صمیمانهٔ احساسات باشد. این شاعران توجه خاصی به دنیای طبیعت مبذول داشتند ـ چیزی که در سنت شاعری عرب متداول نبود در اشعار شاعران لبنانی این مکتب که به امریکای شمالی و جنوبی مهاجرت کرده بودند نوعی دلتنگی برای میهنی گمشده احساس می‌شد. دیدگاه این شعرا نسبت به شعر نیز رمانتیک بود، زیرا آنان ناظرانی بودند که به حقایقی که از جهان خارج به ایشان الهام می‌شد صورت ملفوظ می‌دادند. شورش علیه گذشته در آثار ایشان را می‌توان تا انکار کامل آن در نوشته‌های یکی از اصیل‌ترین شاعران این گروه به نام ابوالقاسم الشابی (۱۹۰۹ ـ ۱۹۳۴م.) خواند: «هرچه عرب در تمام دوره‌های تاریخ خود در ذهن خلق کرده ملال‌آور و مطلقاً فاقد الهامهای شاعرانه است».(۱)

روی برگرداندن از دوران گذشته، در ظهور بعضی از صور ادبی که در ادبیات سنتی وجود نداشت، مشهود بود. مثلاً در قرن نوزدهم م. نمایشنامه‌هایی نوشته شد. در این دوران تعداد این نمایشنامه‌ها فزونی یافت، ولی تعداد تئاترها برای اجرای این نمایشنامه‌ها محدود بود جز آنکه در مصر به وسیلهٔ نجیب ریحانی برای اجرای نمایشنامه‌های طنز تأسیس شده بود. نامبرده سلسله نمایشهای اجتماعی طنزگونه به نام کیش کیش بیگ تنظیم نمود. مهمتر از اینها پیدایش داستانهای بلند و کوتاه بود؛ بویژه در مصر که در آخرین دههٔ قرن نوزدهم م. و نخستین دههٔ قرن بیستم م. تعدادی از نویسندگان داستانهایی نوشتند که در خلال آنها ساختار اجتماعی و رفتار افراد مورد تحلیل و نقد قرار می‌گرفت. در این داستانها فقر و فشار زندگی بر مستمندان در شهرها و روستاها، تلاش فرد برای یافتن هویت خویش در جامعه‌ای که او را محدود می‌کرد، تعارض نسل جدید و قدیم با یکدیگر، و آثار مخرب شیوه‌ها و ارزشهای زندگی غربی به تصویر کشیده می‌شد. مهمترین این دسته از نویسندگان عبارت بودند از محمود تیمور (۱۸۹۴ ـ ۱۹۷۳ م.) و یحیی حقّی (تولد ۱۹۰۵ م.).

نویسنده‌ای که به بهترین وجه مشکلات و امیدهای نسل خویش را به نگارش درآورد، طه‌حسین (۱۸۸۹ ـ ۱۹۷۳م.) مصری بود. وی نه تنها نمایندهٔ نویسندگان مصری، بلکه اصیلترین آنها به شمار می‌آمد. یکی از کتابهای وی به نام الایام[1] به احتمال قوی به عنوان یکی از آثار ادبی جهان پایدار خواهد ماند. این کتاب در واقع شرح زندگی خود اوست؛ چگونگی زندگانی پسر

۱. ترجمه شده با عنوان آن روزها، به وسیلهٔ شادروان حسین خدیو جم ـ م.

نابینایی که نسبت به خویشتن و جهان اطرافش آگاهی پیدا می‌کند. آثار وی شامل تعدادی رمان، مقاله، نوشته‌های تاریخی و نقدهای ادبی می‌شود. اثر برجستهٔ دیگر او کتابی است به نام: مُستَقبَل الثّقافَة فی مِصر (آینده فرهنگ در مصر). وی در این آثار می‌کوشد سه عنصر حیاتی و اساسی را که به عقیدهٔ او از مشخصات فرهنگ مصری هستند، در حال تعادل نگه دارد. این سه عنصر عبارتند از: عنصر عربی و بالاتر از همه زبان کلاسیک عربی؛ عناصری که در دورانهای گوناگون از خارج وارد شدند که خردگرایی یونانی در صدر همه قرار دارد؛ عنصر ناب مصری که در طول تاریخ موجودیت خود را حفظ کرده است:

> از زمانی که روح ادبی مصری رنگ و بوی عربی به خود گرفت، سه عنصر آن را شکل دادند. نخستین آنها عنصر ناب مصری است که ما آن را از مصریان باستانی به ارث برده‌ایم ... چنین عنصری را پیوسته از زمین، آسمان، رود نیل و صحراهای این سرزمین اخذ کرده‌ایم.
>
> ... عنصر دوم، عنصر عربی است که از راه زبان، دین و تمدن به ما رسید. ما هر کار که بکنیم نخواهیم توانست از این عنصر بگریزیم، یا آن را ضعیف سازیم، یا نفوذ آن را در زندگی خویش کاهش دهیم. برای آنکه این عنصر چنان با زندگی ما درهم‌آمیخته است که برای خود هویت استواری تشکیل داده است. نگویید که این عنصری بیگانه است ... زبان عربی در میان ما زبان بیگانه‌ای نیست، این زبان خود ماست و هزاران‌بار از زبان مصریان باستانی به ما نزدیکتر است ... و اما عنصر سوم، آن عنصری است بیگانه که همواره زندگی مصری را تحت نفوذ قرار داده و بعداً نیز خواهد داد. این چیزی است که بر اثر تماس با مردمان متمدن شرق و غرب نصیبمان شده است ... یونانی‌ها و رومی‌ها، یهودی‌ها و فینیقی‌ها در دورانهای گذشته، عرب‌ها و ترک‌ها و اروپاییان درگیر جنگهای صلیبی در قرون‌وسطا، و بالاخره اروپا و امریکا در عصر نوین ... من آرزو دارم که آموزش و پرورش مصری بر پایه‌ای استوار شود که دقیقاً تعادل بین این سه عنصر را حفظ نماید.(۲)

ادعای طه‌حسین مبنی بر اینکه مصر قسمتی از دنیای فرهنگی تشکیل‌شده بر مبنای اندیشه‌های یونانی بوده است، در آن زمان توجه بسیاری را به خود جلب کرد. اما شاید تأکید او بر زبان عربی ماندگارتر بود؛ بویژه از این نظر که وی کوشید تا نشان بدهد زبان عربی را می‌توان برای شرح دقیقترین و حساسترین مفاهیم افکار نوین، به کار برد.

طه‌حسین در مورد اسلام نیز آثاری نوشته است، اما آنچه در این باره در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ م. نگاشت بازسازی تخیلی زندگی پیامبر اسلام (ص) بود، که مورد پسند احساسات مردم عادی واقع می‌شد. بعدها در این زمینه به سبک دیگری دست به نگارش زد، ولی برای مدتی آن اندازه که اندیشه‌اش متوجه هویت ملت مصر بود، متوجه اسلام نبود. چنین حالتی صفت مشخصهٔ عرب تحصیل‌کردهٔ نسل طه‌حسین بود. مضمون اصلی، خود ملت بود؛ نه تنها اینکه ملت چگونه می‌تواند مستقل شود، بلکه این مسئله که چگونه می‌تواند قدرت و سلامت کافی برای بقا و خوشبخت بودن در جهان نوین به دست آورد. تشریح و بیان ملت، گوناگون است، زیرا هر کشور عربی در مقابل فرمانروایان اروپایی خود با مشکلات خاصی مواجه بود؛ لااقل در میان رهبران سیاسی گرایشی وجود داشت که در هریک از کشورهای عربی جنبش ملی جداگانه و ایدئولوژی خاصی که آن جنبش را توجیه نماید به وجود آورند. این مسئله در مورد مصر بیشتر صدق می‌کرد، زیرا از زمان محمدعلی پاشای کبیر سرنوشت سیاسی ویژه‌ای پیداکرده بود. در بعضی موارد موجودیت جداگانهٔ کشورها به وسیله یک نظریهٔ تاریخی حقانیت پیدا می‌کرد. جنبشهای ملی‌گرایی در حقیقت شورشهایی بودند علیه زمان حال و گذشتهٔ نزدیک، و در عین حال می‌توانستند به خاطرات و یادبودهای گذشتهٔ دوران پیش از اسلام نیز توسل جویند؛ خاطرات و یادبودهایی که اکتشافات باستان‌شناسی و گشایش موزه‌ها به آنها شکل واقعیتی عینی می‌دادند. کشف مقبرهٔ توت‌عنخ آمون در سال ۱۹۲۲م. باعث جلب توجه فوق‌العاده‌ای گردید و مصریان را تشویق نمود تا به استمرار شیوهٔ زندگی مصری از زمان فراعنه تأکید ورزند.

احمد شوقی که درگذشته شاعر دربار بود در دههٔ ۱۹۲۰م. سخنگوی ملی‌گرایان مصری شد، که از گذشته‌های به یادنیاوردنی مصر امید و الهام می‌گرفتند. وی در یکی از اشعار خود که به مناسبت پرده‌برداری از بنای یادبودی در یکی از پارکهای عمومی قاهره سروده، مجسمهٔ ابوالهول را به تصویر می‌کشد که چگونه بدون آنکه تغییری در وضعش پیدا شده باشد سراسر تاریخ مصر را نظاره می‌کند:

به سخن درآ! شاید سخنان تو راهنمای ما شود. به ما آگاهی ده، و شاید مطالبی که تو می‌گویی باعث تسلای دل ما شود. آیا تو فرعون را در اوج قدرت خویش ندیدی، درحالی‌که ادعا داشت تبارش از خورشید و ماه است؟ فرعونی که بر تمدن نیاکان ما، بر کاخهای پرشکوه و بناهای یادبود سایه می‌انداخت ... تویولیوس قیصر راکه بر ما ستم روا داشت، ما را پرده خود ساخت و گماشتگانش ما بردگان را بسان چارپایان پیشاپیش خود راندند، و نیز دیدی که همان رومیان به دست دستهٔ کوچکی از فاتحان بزرگوار شکست خوردند ... [ابوالهول لب به سخن می‌گشاید:] من برای شما چیزی نگه داشته‌ام که نیرویتان می‌بخشد؛ زیرا هیچ‌چیز بسان سنگ، شیرینی را محافظت نمی‌کند ... بامداد امید، ظلمت نومیدی را در هم فرومی‌ریزد، اکنون همان طلوعی است که مدتها در انتظارش بوده‌اید.(۳)

در عمق چنین جنبشهایی، آشکارا یا پنهانی، عنصری عربی وجود داشت. از آنجا که هدف جنبشهای ملی‌گرایانه تشکیل جامعه‌ای خودمختار یا مرفه بود، احیای زبان عربی برای بیان اندیشه‌های نوین و ایجاد اتحاد، مضمون اصلی به شمار می‌رفت.

به همین دلیل، به نحو اجتناب‌ناپذیری عنصر اسلامی نیز در ملی‌گرایی وجود داشت. در میان گروههای تحصیل‌کردهٔ این دوران این اندیشه وجود داشت که جدایی دین از زندگی سیاسی در دنیای نوین، می‌تواند موقعیتی برای پیشرفت حیات ملی به وجود آورد؛ بویژه که در بعضی از کشورهای عربی شرقی ـ سوریه، فلسطین و مصر ـ مسلمانان و مسیحیان در کنار هم می‌زیستند. بنابراین در این نواحی تأکید بیشتر بر مفاهیم ملی‌گرایی، مشترک بود. (لبنان در این میانه استثنا بود. لبنان بزرگ که به وسیلهٔ فرانسوی‌ها به وجود آمده بود بیش از زمان عثمانی‌ها اتباع مسلمان داشت. بدین‌ترتیب اکثر این مسلمانان بر این باور بودند که باید ضمیمهٔ سوریه یا یک کشور عربی بزرگتر شوند، درحالی‌که مسیحیان، آنجا راکشوری مسیحی می‌دانستند. تنها در اواخر دههٔ ۱۹۳۰م. بود که اندیشهٔ تشکیل کشوری که مسیحیان و مسلمانان در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند، قوت گرفت).

این اندیشه که گروهی از مردم ملتی را تشکیل می‌دهند، و یک ملت نیز باید مستقل باشد

چنان ساده و روشن است که لازم نیست از طریق بیان آن، ملتی را جهت زندگی اجتماعی راهنمایی کرد؛ ولی در این دوران چنین اندیشه‌ای کانون اندیشه‌های دیگر بود. به طور کلی ملی‌گرایی این دوران دنیاگرایی بود و به پیوندی میان همهٔ مکاتب و ایمانها، و سیاستی مبتنی بر تأمین منافع کشور و جامعه اعتقاد داشت. این ملی‌گرایی مشروطه‌طلب بود و اعتقاد داشت که ارادهٔ مردم در انتخاباتی آزاد ساختار دولتی راکه خود مجلس منتخب تشکیل دهد، تعیین می‌کند. این ملی‌گرایی بر نیاز به آموزش و پرورش عمومی تأکید فراوانی می‌کرد؛ آموزش و پرورشی که ملت را قادر می‌ساخت به نحو مؤثری در زندگی دسته‌جمعی خود تشریک‌مساعی نماید. همچنین بر تشکیل و توسعهٔ صنایع ملی نیز تأکید داشت؛ زیرا صنعتی کردن کشور، منبع قدرت آن به شمار می‌آید.

این جنبشهای ملی، اروپا را به عنوان نمونه‌ای از تمدن نوین می‌شناختند که خود حکومتهای اصلاح‌طلب قرن گذشته را تقویت کرده بود. مستقل شدن به معنای آن بود که دولتهای اروپایی، کشور را در راستای برابری به رسمیت بشناسند؛ کاپیتولاسیون، یعنی امتیاز قانونی اتباع خارجی را لغو کنند و بالاخره کشور مستقل به مجمع ملل[1] راه پیدا کند. «مدرنیزه شدن» به معنای آن بود که کشور زندگی سیاسی و اجتماعی مشابه کشورهای اروپای غربی داشته باشد.

نکتهٔ دیگری در این زمینه هست که شایستهٔ توضیح بیشتری است. ملی‌گرایی قدرت فوق‌العاده‌ای به جنبش آزادی زنان داد. افتتاح مدارسی برای دختران به وسیلهٔ حکومتها و هیئتهای مذهبی خارجی در خلال نیمهٔ دوم قرن نوزدهم م. نیز خود انگیزه و کمکی در این راه بود. به همین ترتیب مسافرتها، مطبوعات اروپایی و وجود زنان اروپایی همگی باعث تشویق و پیشرفت جنبش آزادی زنان شد. جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی (ولی نه همهٔ آنها) توجیهی نظری برای خود پیدا کرد.

زندگینامهٔ خودنوشت زنی از اعضای یک خانوادهٔ برجسته سنّی بیروت اساس تحولات آزادی زنان را تا حدی توصیف می‌کند. «عنبرة سلام» در سالهای آخر قرن نوزدهم م. به دنیا آمد و در محیط مقید سنتی خانوادگی پرورش یافت. او در حالی که تا سنین بعد از بیست نیز در اجتماع چادر به سر می‌کرد، موفق به گذراندن دورهٔ تحصیلات نوین شد. مادر و مادربزرگش باسواد بودند و کتابهای تاریخی و مذهبی می‌خواندند. عنبره مدتی در یک مدرسهٔ کاتولیک، جایی که

1. League of Nations.

برخوردهای شیرین و فروتنانهٔ راهبه‌ها برای وی خاطراتی را به وجود آورد، تحصیل کرد. پس از آن برای تکمیل تحصیلات به مدرسه‌ای که از جانب خیرخواهان مسلمان تأسیس شده بود، رفت. در عین حال نزد یکی از استادان برجستهٔ زمان خود به تحصیل عربی پرداخت. در سال ۱۹۱۲ م. به قاهره سفری کرد و در آنجا بود که با شگفتیهای تمدن جدید آشنا شد: چراغ برق، آسانسور، اتومبیل، سینما و تئاتر که بخش ویژه‌ای برای زنان داشتند. هنوز به بیست سالگی نرسیده بود که همکاری با مطبوعات را آغاز کرد و در مجامع زنان سخنرانی نمود. در همین ایام بود که به شخصیت خود استقلال داد، بدین‌معنی که از ازدواج با یکی از خویشاوندان که در کودکی او را به نامزدی وی درآورده بودند، سر باز زد؛ زیرا به این نتیجه رسیده بود که نمی‌تواند با مردی که اصلاً او را نمی‌شناسد ازدواج کند. عنبره با یکی از اعضای خانوادهٔ برجسته‌ای از اورشلیم به نام احمد سمیع الخالدی ازدواج کرد. احمد یکی از رهبران جنبش ترقی آموزش و پرورش اعراب بود. عنبره درحالی‌که وظیفهٔ خود را در زمینهٔ جنبش آزادی زنان انجام می‌داد، با شوهرش احمد در زندگی و اندوههای اعراب فلسطینی شریک بود.(۴)

اشتیاق به استفاده از حداکثر قدرت ملت، معنای تازه‌ای به جنبش آزادی زنان داد. چگونه ملت می‌تواند راه ترقی و تعالی را بپیماید درحالی‌که نیمی از قدرتش [زنان] بلااستفاده باقی مانده است؟ چگونه می‌توان اجتماعی آزاد تشکیل داد درحالی‌که در میان افرادش نابرابری حقوق و وظایف وجود دارد؟ تحرک فعالیت ملی‌گرایان جرئت و قدرت تازه‌ای به افراد عطا کرد. در سال ۱۹۲۳ م. هُدی شَعراوی (۱۸۷۸ ـ ۱۹۴۷ م.) یکی از رهبران برجستهٔ آزادی زنان، هنگامی‌که از کنفرانسی در رم به قاهره بازمی‌گشت، به محض پیاده شدن از قطار، در ایستگاه راه‌آهن مقنعه و حجاب خود را از سر و صورت برداشت؛ زنانی که به استقبال وی آمده بودند وقتی چنین دیدند دست زدند و هورا کشیدند و عده‌ای از آنان نیز همین عمل را انجام داده، حجاب از رخ برداشتند! کاری که هُدی انجام داد سرمشقی برای تعدادی از زنان نسل خودش شد؛ درحالی‌که زنان نسل آینده اصولاً حجاب نداشتند.

اما در سال ۱۹۳۹م. این تغییر و تحولات عمق زیادی پیدا نکرد. در این دوران تعداد دختران دبیرستانها بیشتر شد، اما در دانشگاهها تعداد اندکی زن وجود داشت. زنان در اجتماع از نظر معاشرت و آمد و رفت آزادی بیشتری یافتند، اما تغییر عمده‌ای در حقوق قانونی و وظایف آنها صورت نگرفت. عده‌ای از زنان، مثلاً در مصر در جنبش حزب وفد، یا در مقابله با سیاست

انگلیسی‌ها در فلسطین در فعالیتهای سیاسی شرکت کردند. اما تعداد درهای مشاغلی که به روی زنان باز شده بود، اندک بود. در این راه مصر و لبنان و فلسطین گامهای بیشتر و بلندتری برداشتند، درحالی‌که در سایر کشورها مانند مراکش، سودان و کشورهای شبه‌جزیرهٔ عربستان تقریباً هیچ تغییری در این زمینه صورت نگرفت.

اسلام خبرگان و اسلام عوام

مردمانی که از دیرباز ساکن شهرها بودند، در هر سطح درآمدی که بودند، دست‌به‌دست هم دادند و به مرور زمان طبقهٔ شهرنشین را تشکیل دادند. نوعی آداب و رسوم خاص، و اشتراک عقیده در آنچه مقدس تلقی می‌شد، آنها را به یکدیگر متصل می‌ساخت. افراد برجسته و ثروتمندان که در میان صنعتگران و دکانداران می‌زیستند، بر تولیدات خود نظارت داشتند و مذاهب موجود در شهر و روستا هرچند با هم تفاوت داشت، ولی مردم به علت برخی از اعمال مشترک، مانند روزه‌داری در ماه رمضان، زیارت حج، و احترام به اماکن متبرکه، با یکدیگر مرتبط بودند. بیشتر علمای شهرنشین با یکی از طریقتهای صوفیان پیوستگی داشتند، طریقتهایی که در روستاها نیز گسترش داشتند. روستاییان به اصول شریعت احترام می‌گذاشتند و با عمل به ظواهر آن همبستگی خود را با شهرنشینان اعلام می‌کردند. با تمام این احوال دو قلمرو شهر و روستا از یکدیگر فاصله می‌گرفتند. در شهرهای جدید، این فاصله به صورت ترک آداب و رفتار و سلیقه و ایمان جلوه‌گر می‌شد.

در دههٔ ۱۹۳۰ م. قسمت عمدهٔ طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ شهرنشین دیگر درون حیطه و مرزهای شریعت نمی‌زیستند. در جمهوری جدید ترکیه قوانین شریعت رسماً منسوخ شد و به جای آن قوانینی منشعب از نمونه‌های اروپایی قرار گرفت. باید در نظر گرفت که در این زمان هیچ کشور عربی دیگر، یا هیچ کشور عربی‌ای که تحت فرمان اروپاییان بود، مانند ترکیه تا به این حد راه افراط نپیموده بود. اما در کشورهایی که تحت نفوذ اصلاحات قرن نوزدهم م. قرار گرفته بودند در این هنگام دو قانون حکمفرمایی می‌کرد. دعاوی جنایی، مدنی و بازرگانی طبق قوانین اروپایی بررسی و پیگیری می‌شد؛ دعاوی شخصی طبق قوانین شریعت و زیر نظر قضات مذهبی رسیدگی می‌گردید. استثنای بزرگ در این میان شبه‌جزیرهٔ عربستان بود که در آن احکام حنبلی

تنها قانون شناخته‌شدهٔ رسمی دولتی بود و فرایض مذهبی، مانند نماز و روزه و غیره تحت نظارت مقامات دولتی دقیقاً اجرا می‌گردید. در کشورهایی که بیشتر تحت تأثیر تحولات جدید قرار گرفته بودند قوانین شریعت کمتر از گذشته مورد اجرا قرار می‌گرفتند. با این‌همه بازهم قوانین شریعت بر لحظات مهم زندگی که عبارت بود از: تولد، ختنه، عقد و ازدواج، مرگ و ارث حکمفرمایی می‌کرد. در هر حال در محلات جدید اشرافی شهر، ادای مراسم پنجگانهٔ روزانه آن‌قدرها مورد توجه نبود. اکنون که جامعهٔ جدید از قید محیط مذهبی قدیمی به در آمده بود مانند گذشته صدای مؤذن از مناره‌های مسجد شنیده نمی‌شد و مردم دیگر مانند گذشته نسبت به رفتار همسایگان خود کنجکاو نبودند. نوشیدن مشروبات الکلی نیز بیش از گذشته رایج شده بود. تعداد افرادی که اسلام را بیشتر به دیدهٔ یک فرهنگ موروثی می‌نگریستند تا قانون زندگی، افزایش یافته بود.

در میان افراد تحصیل‌کردهٔ نخبه که هنوز هم اسلام را ایمانی زنده تلقی می‌کردند این گرایش پیدا شد که قوانین آن را به شیوهٔ جدیدی تفسیر نمایند. موقعیت علما در صدر اجتماع شهرنشین تغییر کرد. دیگر علما مشاغل مهمی در دستگاه دولتی نداشتند. آنها دیگر سخنگوی مردم نبودند، بلکه رهبران احزاب سیاسی سخنگو و نمایندهٔ طبقهٔ خواص به شمار می‌آمدند. تعلیمات علما دیگر چنگی به دل نمی‌زد، مخصوصاً برای جوانانی که زمینهٔ انتخاب داشتند. تعلیمات آنها نه تنها شرط خدمت در دستگاه دولتی نبود، بلکه کمکی هم به گشودن مشکلات زندگی نوین نمی‌کرد. مردان جوان (و تا میزانی هم زنان جوان) از خانواده‌های برجسته در سوریه، فلسطین، لبنان، مصر و تونس، به دبیرستانهای «مدرن» (اعم از دولتی و خارجی) می‌رفتند و پس از آن در دانشگاههای قاهره و بیروت یا فرانسه و انگلستان و امریکا نام‌نویسی می‌کردند. حتی در مراکش که سیر تحولات تدریجی و آهسته بود مدرسهٔ نوین «کالج مولای ادریس» که به وسیلهٔ فرانسوی‌ها در شهر فض بنیان یافته بود، دانشجویان دانشگاه قدیمی قرویین را جذب خود کرده بود.

اسلام افرادی که به سبک و شیوهٔ نوین تحصیلات خود را به پایان رسانیده بودند دیگر همان اسلام جامع ازهر یا زیتونه نبود، بلکه اسلام اصلاح‌طلبان پیرو مکتب شیخ محمد عبدُه بود. پیروان مکتب عبده که افکار وی را به شکل جدایی قطعی قلمرو دین از زندگی اجتماعی تفسیر می‌کردند در دههٔ ۱۹۲۰ م. موضوع جدیدی برای بحث و گفت‌وگو یافتند: منسوخ کردن خلافت

عثمانی به وسیلهٔ جمهوری جدید ترکیه، که افکاری را در زمینهٔ نوع و ماهیت اقتدار سیاسی برانگیخت. یکی از پیروان عبده به نام علی عبدالرازِق (۱۸۸۸ ـ ۱۹۶۶ م.) کتاب معروفی به نام الإسلام وَ أُصول الحُکم (اسلام و اصول قدرت سیاسی) نگاشت. در خلال این کتاب وی اظهار کرد پیامبر اسلام رسالت نداشت که یک دولت و کشور تأسیس کند و در حقیقت نیز چنین کاری نکرد:

> دین اسلام در واقع از آن خلافتی که مسلمانان می‌شناسند پاک و مبراست ... خلافت نه سازمانی دینی است، نه منصب قضاوت، یا اصولاً هر مسند دولتی دیگر ... همهٔ اینها منصبهایی کاملاً سیاسی هستند. دین کاری با این سازمانهای سیاسی ندارد. دین نه چنین سازمانهایی را می‌شناسد، نه آنها را نفی می‌کند، نه آنها را توصیه می‌کند و نه آنها را منع می‌نماید؛ دین این امور را به خود ما محوّل کرده تا در سایهٔ اصول عقل، تجربهٔ ملتها و قوانین سیاستمداری آنها را حل و فصل کنیم.(۵)

محافظه‌کاران مذهبی در برابر چنین اندیشه‌هایی بسختی واکنش نشان دادند، ولی همگی این نکته را که خلافت دیگر نباید احیا شود، پذیرفتند.

خط فکری دیگری که از اندیشه‌های عبده منشعب گردیده بود تأکید می‌کرد که به بازگشت به گذشته نیاز است و باید به اصل ایمان توجه کرد و در سایهٔ خرد، معنویت و روحانیتی اجتماعی که در دنیای نوین مورد قبول باشد از آن استخراج نمود. این‌گونه اصلاح‌طلبی در سرزمین مغرب نفوذ و گسترش فراوانی یافت و سرانجام شکل و جنبه‌ای سیاسی به خود گرفت. در سال ۱۹۳۱ م. محمد بن بدیس سازمانی تأسیس کرد به نام «سازمان علمای الجزایر». هدف این سازمان آن بود که تفوق اخلاقی اسلام و برتری زبان عربی را، که یک قرن تسلط فرانسویان آن را کم و بیش منسوخ ساخته بود، احیا کند. آنان برای رسیدن به این هدف به تفسیری از اسلام مبتنی بر قرآن و حدیث متوسل شدند تا از این راه موانع نزدیکی فرقه‌ها و مکاتب حقوقی مختلف را از میان بردارند. آنان در عین حال مدارسی غیردولتی تأسیس کردند که در آنها تدریس زبان عربی انجام می‌شد، و گامهایی نیز در راه رها کردن سازمانهای اسلامی از قید نظارت دولت برداشتند.

فعالیتهای این سازمان دشمنی رهبران صوفی و سوءظن حکومت فرانسه را برانگیخت. در سال ۱۹۳۹ م. فعالیتهای سازمان، بیشتر جنبهٔ سیاسی به خود گرفت و سپس با تقاضاهای ملی‌گرایان همصدا شد که مسلمانان در نظام حکومت فرانسوی بدون آنکه قوانین و اصول اجتماعی خود را از دست بدهند باید از تساوی حقوق برخوردار شوند.

در دههٔ ۱۹۲۰ م. نیز تعلیمات اصلاح‌طلبان گسترش یافت و همان نتایج را به بار آورد. کوشش برای پالایش اسلام مراکشی از انحرافات دورانهای پس از ظهور اسلام حمله‌ای به رهبران صوفیه بود که در جامعهٔ مراکش ارج داشتند. اقدام برای تشکیل دولت و جامعه‌ای براساس قوانین شریعت، مخالفتی بود با فرمانروایی خارجیان. چنین تعالیمی در جهت فعالیتهای سیاسی بود و هنگامی‌که جنبش ملی‌گرایی به ظهور پیوست، عَلّال الفاسی (۱۹۱۰ ـ ۱۹۷۴ م.) یکی از پیروان مکتب اصلاح‌طلبان رهبری آن را بر عهده گرفت. جنبش در سال ۱۹۳۰ م. صورت گرفت و این هنگامی بود که فرانسویان می‌خواستند در سرزمین بربرها قوانین معمولی را جانشین قوانین شریعت کنند. رهبران جنبش ملی‌گرا اظهار داشتند که منظور اصلی فرانسویان آن است که بربرها را از اعراب جدا کنند. اینان طی اعلامیه‌ای این مطلب را به گوش شهرنشینان رساندند و زمینهٔ بسیج آنان را فراهم آوردند.

این جنبشها در میان طبقات تحصیل‌کردهٔ خبره صورت می‌گرفت؛ طبقهٔ عوام شهرنشین و همچنین روستاییان کماکان به عقاید و آداب سابقشان چسبیده بودند. نماز و روزه و حج کماکان اجرا می‌شد. واعظ و خطیب در مسجد و نماز جمعه، مرشد صوفی در کنار مزار قدیس و پیر، مانند گذشته مورد احترام و توجه عامهٔ مردم بودند. طریقتهای گوناگون صوفیه کماکان در میان طبقات عامهٔ شهر و روستا نفوذ و گسترش داشتند ولی ماهیت صوفیگری و نقش مرشدها در حال تغییر بود. بر اثر نفوذ اصلاح‌طلبان و وهابیون تعداد اندکی از علما و افراد تحصیل‌کرده به صوفیان می‌پیوستند؛ از سوی دیگر اجرای مراسم صوفیگری و افکار آنان مانند گذشته در فرهنگ شهرنشینی شیوع نداشت. هنگامی‌که دولت نواحی روستانشین را با دقت و انضباط بیشتری تحت نظارت خود گرفت نقش سیاسی رهبران صوفی بازهم محدودتر شد؛ اما زمانی‌که دولتی ضعیف می‌شد یا از میان می‌رفت پیر و مرشد، و صوفی رهبر جنبش سیاسی می‌شد. هنگامی‌که ایتالیا سرزمین لیبی را تصرف می‌کرد، در ناحیهٔ شرقی یعنی سیرنائیک مقاومت در برابر ایتالیایی‌ها از جانب مرشدان طریقت سنوسی رهبری می‌شد. حتی در جهان اسلام عامیانه نیز افکار سیاسی توسعه می‌یافت. در دههٔ ۱۹۳۰ م. در میان کارگران الجزایری در فرانسه و خود

الجزیره جنبشی به نام «ستارهٔ افریقای شمالی»[1] به رهبری مِصالی الحاج گسترش یافت، این جنبش گذشته از آنکه کاملاً ملی‌گرا بود، آشکارا احساسات اسلامی داشت. جنبشی که از اهمیت بیشتری برخوردار بود در مصر به وقوع پیوست که خود الگویی برای جنبشهای مشابه در سایر کشورهای مسلمان قرار گرفت، این جنبش، «جمعیت اخوان‌المسلمین» بود که در سال ۱۹۲۸ م. به دست یک آموزگار دبستان به نام حسن البنّا (۱۹۰۶ ـ ۱۹۴۹ م.) بنیانگذاری شد. این جمعیت منحصراً و به طور خاص سازمانی سیاسی نبود:

> شما نه جمعیتی نیکوکار هستید، نه حزبی سیاسی و نه سازمانی محلی که دارای هدفهای محدودی باشد. شما روحی تازه در قلب این ملت هستید که آمده‌اید تا به وسیلهٔ قرآن به آن حیات بخشید ... اگر از شما پرسیدند در جست‌وجوی چه چیزی هستید، پاسخ بدهید اسلام؛ پیام حضرت محمد (ص)، دینی است که شامل حکومت می‌شود و یکی از تعهداتش اعطای آزادی است. اگر به شما گفتند آیا سیاسی هستید، در پاسخ بگویید اسلام چنین تمایزی در کار ما قائل نشده است. اگر شما را متهم به انقلابی بودن کردند بگویید: «ما ندای حق و صلح هستیم، هم به آن ایمان کامل داریم و هم به آن افتخار می‌کنیم. اگر در برابر ما بایستید یا در راه پیام ما مانع ایجاد کنید، در آن صورت خداوند به ما اجازه می‌دهد که در برابر بی‌عدالتی از خودمان دفاع کنیم.»(۶)

اخوان‌المسلمین کار خود را به عنوان نهضتی برای اصلاح اخلاق و روحیات فرد و اجتماع براساس این تحلیل که چه مسائلی برای جوامع مسلمین خطا و ناشایسته است آغاز کرد. تحلیل آنها مشابه و مشتق از تحلیلهای سلَفیه بود. بنا به نظر آنها اسلام به علت شیوع تقلیدهای کورکورانه و نفوذ بیش از حد صوفیگری در آن و نفوذ غرب که ارزشهای بیگانه، فساد اخلاق، فعالیتهای هیئتهای مذهبی و بالاخره تسلط امپریالیسم را با خود به ارمغان آورد، راه زوال پیمود. برای درمان این دردها، مسلمانان باید به اسلام راستین بازگردند؛ اسلامی که قرآن مجید براساس اجتهادی اصیل آن را تفسیر کرده باشد و بکوشند که این تعالیم را در همهٔ عرصه‌های زندگی دنبال

1. Étoil Nord - Africaine.

کنند. مصر باید براساس شریعت تبدیل به کشوری اسلامی شود. شریعت باید در تمام جنبه‌های زندگی رعایت شود. زنان باید تحصیل کنند و مجاز به کار باشند ولی نوعی فاصلهٔ اجتماعی بین آنان و مردها باید رعایت شود. آموزش و پرورش باید براساس مذهب باشد. اقتصاد نیز باید براساس اصولی که از قرآن مجید استخراج شده اصلاح شود.

این تعالیم در عین‌حال جنبه‌های سیاسی نیز داشتند. مثلاً گرچه اخوان در آغاز ادعای حکومت کردن نداشت، اما تنها حکمرانانی را به رسمیت می‌شناخت که براساس شریعت عمل کنند و با خارجیانی که شریعت را به مخاطره می‌اندازند مخالف باشند. اخوان در وهلهٔ اول به مصر توجه داشت، ولی نظریه‌های سیاسی آن در سراسر جهان مسلمانان گسترش یافت. نخستین درگیری جدی آنان در زمینهٔ سیاست مصادف با شورش اعراب فلسطینی در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ م. بود. پس از گذشت ده سال، جمعیت اخوان به عنوان قدرتی سیاسی شناخته شد و در میان جمعیت شهرنشین نفوذ و گسترش یافت، جمعیتی که نه بسیار فقیر بود و نه تحصیلات عالیه داشت، بلکه طبقهٔ متوسط به شمار می‌آمد: صنعتگران، تجار خرده‌پا، معلمان، کارشناسانی که خارج از حوزهٔ گروه نخبگان بودند و تحصیلاتشان بیشتر به زبان عربی بود تا انگلیسی و فرانسه و بیانشان نیز ساده و دور از لفظ قلم بود. اعتقاد جنبشهایی نظیر جمعیت اخوان‌المسلمین که معتقد و متکی به قوانین اسلامی در دنیای نوین بودند، احتمال به وجود آمدن کشوری راکه خود چنین اعتقاداتی داشت تقویت نمود. این کشور عربستان سعودی بود. کوششهای ملک عبدالعزیز و پیروان وهابی‌اش برای ابقای شریعت مطابق آیین حنبلی و مخالفت با آداب و رسوم قبیله‌ای و نوآوریهای غرب، بعدها منشأ اثرات بزرگی شد؛ زیرا هرچند این کشور فقیر و عقب‌افتاده بود ولی شهرهای مقدس اسلامی در آن واقع شده بود.

پی‌نوشتها

۱. ابوالقاسم شبّی، شبی، ابوالقاسم. انتقادی به شعر مدرن عربی. کمبریج. ۱۹۷۵. ص ۱۵۹.

۲. حسین، طٰه. پاسخ به رساله توفیق الحکیم . قاهره. ۱۹۴۵. ص ۱۰۷ - ۱۰۹.

۳. شوقی، احمد. الشوقیات. قاهره. ص ۶۶ ـ ۱۵۳.

۴. خالدی، سلام. ذِکریات بین لبنان و فلسطین. بیروت. ۱۹۷۸.

۵. عبدالرزاق، علی. الإسلامُ و أُصولُ الْحکْم. قاهره. ۱۹۲۵. ص ۱۰۳.

۶. ر. میچل. مجمع اخوانِ المُسلِمین. لندن. ۱۹۶۹. ص ۳۰.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش پنجم

دوران دولتهای ملی

(از سال ۱۹۳۹)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جنگ جهانی دوم ساختار قدرت را در جهان تغییر داد. شکست فرانسه، بارهای سنگین اقتصادی جنگ، ظهور امریکا و شوروی به عنوان دو ابرقدرت، بروز تغییراتی در افکار و عقاید، همگی باعث شدند که در دو دههٔ آینده، فرمانروایی انگلستان و فرانسه بر کشورهای عرب به پایان رسد. بحران کانال سوئز در سال ۱۹۵۶ م. و جنگ الجزایر در (۱۹۵۴ ـ ۱۹۶۲ م.) معرف آخرین تلاش دو ابرقدرت برای تحکیم موقعیتشان بود. عقب‌نشینی انگلستان از فلسطین باعث شکست اعراب شد و این زمانی بود که کشور اسرائیل تأسیس شد. در نقاط دیگر رژیمهای قبلی جای خود را به رژیمهای جدیدی دادند که با برنامه و اندیشه‌های گوناگون دم از ملی‌گرایی می‌زدند: پیشبرد و تکمیل منابع ملی، آموزش و پرورش عمومی، آزادی زنان. این رژیمهای جدید ناگزیر بودند سیاستهای خود را در جوامعی اجرا کنند که در معرض تغییرات سریع بودند: جمعیت بسرعت افزایش می‌یافت؛ شهرها، بویژه پایتختها، گسترش می‌یافتند؛ طبقات گوناگونی در جوامع ظاهر می‌شدند؛ و رسانه‌های جدید گروهی ـ سینما، رادیو، تلویزیون و نوار ـ نوع متفاوتی از بسیج عمومی را ممکن می‌کردند.

اندیشهٔ غالب در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م. عبارت بود از: ملی‌گرایی اعراب، ملی‌گرایی به

گونه‌ای که کشورهای عرب از اتحاد نزدیکتری برخوردار شوند، از قید فرمانروایی ابرقدرتها رها شوند، و اصلاحاتی در جهت برابری بیشتر در جامعه صورت گیرد. این اندیشه‌ها در شخصیت و وجود جمال عبدالناصر، فرمانروای مصر، تجسم می‌یافت. ولی شکست مصر، و سوریه و اردن در جنگ با اسرائیل در سال ۱۹۶۷ م. پیشرفت این اندیشه‌ها را متوقف ساخت.

در نتیجه اتحاد اعراب متزلزل شد و وابستگی آنان به ابرقدرتها بیشتر شد، درحالی‌که قدرت آمریکا نیز در صحنه رو به افزایش داشت. از سوی دیگر تماس و نزدیکی بین اقوام عرب بیشتر می‌شد: رسانه‌های گروهی قدیم و جدید اندیشه‌ها و تصاویر را از یک کشور عرب به کشور دیگری منتقل می‌ساختند. در بعضی از کشورهای عربی استخراج و استفاده از منابع نفتی باعث جذب بسیاری از مهاجران از کشورهای دیگر شد.

در دههٔ ۱۹۸۰ م. ترکیب تعدادی از عوامل گوناگون، اندیشهٔ سومی را به دو مورد ملی‌گرایی و عدالت اجتماعی افزود که بسان نیرویی می‌توانست حقانیت رژیمی را تضمین کند، اما در عین حال باعث بروز مخالفتهایی با آن گردد. نیاز طبقهٔ شهرنشین برای یافتن اساس محکمی برای زندگی، اندیشهٔ ایجاد ملی‌گرایی، بیزاری از آداب و رسومی که از جهان غرب به ارمغان آمده بود و بالاخره بروز انقلاب [اسلامی] ایران در سال ۱۹۷۹ م. همگی دست‌به‌دست هم داد و باعث رشد سریع گرایش و وفاداری به اسلام شد.

فصل بیست و یکم

انحطاط امپراتوریها

(۱۹۶۲ ـ ۱۹۳۹)

جنگ جهانی دوم

جنگ جهانی دوم زمانی دنیای عرب را فرا گرفت که کشورهای عربی تحت سلطهٔ کامل دو امپراتوری فرانسه و انگلستان بودند. ملی‌گرایان این کشورها امید داشتند که به علت موقعیت جنگ بتوانند کاری از پیش ببرند، ولی به نظر می‌رسید که قدرت نظامی، اقتصادی و فرهنگی انگلستان و فرانسه شکست‌ناپذیر باشد.

ارتباط امریکا و شوروی با خاورمیانه و مغرب محدود بود. تبلیغات و قدرت آلمانی‌ها و ایتالیایی‌ها تا میزانی بر نسل جوان نفوذ کرده بود، ولی به هنگام بروز جنگ، نفوذ انگلستان و فرانسه چنان ریشه‌دار بود که تصور نمی‌رفت کسی را با آن توان برابری باشد. اما بار دیگر جنگ به عنوان یک کاتالیزور عمل کرد و تغییرات سریعی در قدرت و زندگی اجتماعی و امیدهای

در نخستین ماههای جنگ صحنهٔ نبرد، شمال اروپا بود، درحالی‌که نیروهای انگلیسی در خاورمیانه و نیروهای فرانسوی در مغرب و خاورمیانه به حالت آماده‌باش به سر می‌بردند ولی در عرصهٔ نبرد شرکت نداشتند. در سال ۱۹۴۰ م. اوضاع دگرگون شد. در این زمان فرانسه شکست خورد و از جنگ کنار رفت و ایتالیا وارد جنگ شد. نیروهای ایتالیایی موضع انگلیسی‌ها را در صحراهای غربی مصر و در حبشه، یعنی مرزهای جنوبی سودان، به مخاطره افکندند. در ماههای نخستین سال ۱۹۴۱ م. آلمان، یوگسلاوی و یونان را به تصرف خود درآورد. اشغال این کشورها این نگرانی را به وجود آورد که ممکن است آلمان به طرف شرق، بیشتر پیشروی کند و سوریه و لبنان و عراق را تصرف کند. سوریه و لبنان در آن زمان تحت فرمانروایی فرانسویانی بود که دستورات خود را از فرانسه دریافت می‌کردند. در عراق نیز قدرت در دست گروهی از افسران و سیاستمداران عراقی تحت رهبری رشید علی غیلانی (۱۸۹۲ ـ ۱۹۶۵ م.) بود که روابطی با آلمانی‌ها داشتند. نیروی نظامی بریتانیا در ماه مه ۱۹۴۱ م. عراق را اشغال کرد و حکومتی در آنجا مستقر نمود که هواخواه بریتانیا بود. در ماه ژوئن همان سال سوریه نیز به اشغال نیروهای مشترک انگلستان و فرانسه درآمد؛ اما این نیروهای فرانسوی از فرانسویان طرفدار ژنرال دوگل بودند، دوگل طی اعلامیه‌هایی اظهار داشته بود که فرانسه در جنگ شکست نخورده است و فرانسویان موظفند جنگ را ادامه دهند.

از اواسط سال ۱۹۴۱ م. جنگ کشورهای اروپایی تبدیل به جنگی جهانی شد. حملهٔ آلمان به روسیه این اندیشه را به وجود آورد که امکان دارد آلمان از راه قفقاز و ترکیه سر از خاورمیانه درآورد؛ از سوی دیگر اندیشهٔ ارسال مهمات جنگی انگلستان و امریکا به روسیه باعث شد که انگلستان و شوروی کشور ایران را به اشغال خود درآورند. حملهٔ ژاپنی‌ها به ناوگان امریکایی‌ها (پرل‌هاربر) در آخر سال باعث ورود امریکا در جنگ برضد آلمان، ایتالیا و ژاپن شد. سالهای ۱۹۴۲ ـ ۱۹۴۳ م. نقاط عطفی در خاورمیانه بود. نیروهای ایتالیایی را در لیبی، یک نیروی نظامی آلمانی تقویت کرد؛ در ژوئیه سال ۱۹۴۲م. این نیروها به طرف مصر پیشروی کردند و به نزدیکی بندر اسکندریه رسیدند؛ ولی تحولات در جنگ صحرا سریع بود، به طوری که قبل از پایان سال یک ضد حمله، نیروی انگلیسی را تا لیبی پیش برد. تقریباً در همان زمان، در ماه نوامبر، نیروهای مشترک انگلیسی و امریکایی در سرزمین مغرب پیاده شدند و بسرعت الجزایر و مراکش را اشغال کردند. آلمانی‌ها به آخرین سنگر خود در تونس عقب‌نشینی کردند، اما

و مراکش را اشغال کردند. آلمانی‌ها به آخرین سنگر خود در تونس عقب‌نشینی کردند، اما سرانجام بر اثر حملات دشمن از شرق و غرب در ماه مه ۱۹۴۳ م. آنجا را ترک کردند.

تا آنجاکه به کشورهای عرب مربوط می‌شد جنگ واقعی کم و بیش در این زمان پایان یافته بود و چنین به نظر می‌رسید که با نفوذ و ابقای قدرتهای فرانسه و انگلستان به آخر برسد. تمام کشورهایی که در گذشته تحت تسلط انگلیسی‌ها بودند کماکان زیر سلطه باقی ماندند. نیروهای انگلیسی در این زمان در لیبی، سوریه و لبنان حضور داشتند. فرمانروایی فرانسه در سوریه و لبنان و مغرب رسماً ادامه یافت، درحالی‌که در همان‌جا ارتش فرانسه وضع خود را سر و سامان می‌داد تا در آخرین مراحل جنگ اروپا شرکت کند.

در واقع پایه‌های نیروی فرانسه و انگلستان متزلزل شده بود. شکست فرانسه در سال ۱۹۴۰ م. موضع این کشور را از دید کسانی که بر آن حکومت می‌کردند ضعیف ساخته بود؛ هرچند که این کشور جزء کشورهای پیروز قلمداد می‌شد و ظاهراً ابرقدرت به شمار می‌آمد، ولی مشکلات بازسازی دولت ملی و ترمیم زیانهای اقتصادی مشکلتر از آن بود که به یک امپراتوری که در گذشته از مراکش تا هند و چین گسترش می‌یافت، بچسبد. در انگلستان خرابیهای جنگ باعث بروز یک بحران اقتصادی شده بود که تنها بتدریج و آن هم با کمک امریکا می‌توانست ترمیم شود. خستگی جنگ و آگاهی از این مسئله که این کشور به دیگران متکی است این تردید را تقویت می‌کرد که آیا صلاح است فرمانروایی بر این امپراتوری را مانند گذشته ادامه داد؟ اکنون دو ابرقدرت جدید که بروز جنگ باعث تقویت آنان شده بود، قدرت فرانسه و انگلستان را تحت‌الشعاع قرار داده بودند. امریکا و شوروی، هم از نظر منابع اقتصادی و هم از نظر نیروی کار از هر کشور دیگری قویتر بودند و در خلال جنگ در بسیاری از قسمتهای جهان حضور یافته بودند. بنابراین آنها در موقعیتی بودند که می‌توانستند خواهان به حساب آوردن منافعشان در هر نقطه‌ای باشند. از سوی دیگر اتکای اقتصادی اروپا به کمکهای امریکا، به کشور اخیر قدرتی می‌داد که به متفقین اروپایی خود اعمال فشار کند.

در میان اقوام عرب، وقوع جنگ امید زندگی بهتری را زنده کرد. حرکت ارتشها(بویژه حرکت سریع و گستردهٔ آنان در صحرا)، ترس از اشغال و امید به آزاد شدن، چشم‌اندازهای حاصل از تأثیر شدید تبلیغات، مشاهدهٔ قارهٔ اروپا که چگونه تکه‌تکه می‌شد، اعلام اصول آزادی‌بخش و انسانی توسط انگلستان و امریکای پیروزمند و ظهور روسیهٔ کمونیست به عنوان قدرتی جهانی،

در میان تغییرات گوناگون دیگر، پیامدهای جنگ اندیشهٔ اتحاد نزدیکتر بین کشورهای عربی را تقویت می‌کرد. قاهره مرکز اصلی انگلستان در جهت تلاش برای سرو سامان دادن به اوضاع خاورمیانه و زندگی اقتصادی‌اش بود. نیاز به حفظ خطوط کشتیرانی منجر به تأسیس سازمان مرکز کالاهای خاورمیانه شد (در ابتدا انگلیسی و بعداً انگلیسی ـ امریکایی). حدود کار این سازمان از توسعهٔ کشاورزی و صنعت فراتر رفت و کوشید که اصولاً خاورمیانه را خودبسنده کند. این حقیقت که قاهره مرکز قدرت نظامی و تصمیمات اقتصادی شده بود به حکومت مصر فرصتی داد تا اقداماتی در زمینهٔ ایجاد رابطهٔ نزدیکتر بین کشورهای عربی به عمل آورد. (درحالی‌که انگلیسی‌ها چندان تمایلی به این مسئله نداشتند). در اوایل سال ۱۹۴۲ م. انگلیسی‌ها به شاه مصر اخطاری دادند و او را مجبور کردند که از حزب بخواهد تا کابینه‌ای تشکیل دهد؛ انگلیسی‌ها در این لحظات بحرانی جنگ، صلاح را در آن می‌دیدند که حکومتی در مصر بر پا شود که کشور را بهتر اداره کند و بیش از شاه مصر و اطرافیانش با انگلستان همکاری داشته باشد. این مسئله به حکومت وفد قدرتی داد که در سایهٔ آن با کشورهای دیگر عرب وارد مذاکره شود تا اتحاد و نزدیکی بیشتری با یکدیگر برقرار کنند. کشورهای عربی علائق، احساسات و نظریه‌های متفاوتی در این زمینه داشتند: در سوریه و عراق رهبران کشور هنوز هم خاطراتی از اتحاد امپراتوری عثمانی از دست رفته داشتند و مشتاق اتحادی صمیمی بودند.

در لبنان موازنهٔ کاملی بین آنها که خود را عرب می‌دانستند و کسانی‌که ـ عمدتاً مسیحیان ـ لبنان را کشوری جداگانه و در رابطهٔ نزدیک با اروپای غربی می‌دانستند، وجود داشت. حکومتهای مصر و عربستان سعودی و یمن خواهان پیوستگی محکمی بین اعراب بودند، ولی در این میان تصوری نیرومند در زمینهٔ منافع ملی وجود داشت؛ بدین معنا که همگی خواهان آن بودند که به نحو مؤثری از اعراب فلسطین پشتیبانی کنند. دو کنفرانس، یکی در اسکندریه در سال ۱۹۴۴ م. و دیگری در قاهره در سال ۱۹۴۵ م. بر پا شد؛ نتیجهٔ این کنفرانسها به وجود آمدن «مجمع کشورهای عربی» بود. در این مجمع، هفت کشور با داشتن اختیارات و آزادیهایی گرد هم آمدند (مصر، سوریه، لبنان، ماورای اردن، عراق، عربستان سعودی و یمن) که در کنار آنها نماینده‌ای از اعراب فلسطین نیز وجود داشت. در عین حال مجمع کشورهای عربی درهای خود را به روی هر کشور عرب دیگری که خواهان استقلال بود باز گذاشت. اعضای مجمع کشورهای عربی در نظام حکومتی یکدیگر دخالتی نمی‌کردند، اما امید داشتند که در موضوعات مربوط به

عربی در نظام حکومتی یکدیگر دخالتی نمی‌کردند، اما امید داشتند که در موضوعات مربوط به منافع مشترک یکدیگر و هر مسئلهٔ دیگری که از جنگ ناشی می‌شد، اتفاق عمل و نظر داشته باشند ـ بویژه در امر دفاع از حقوق اعراب فلسطین و مغرب. هنگامی‌که در سال ۱۹۴۵ م. سازمان ملل متحد تأسیس شد، کشورهای مستقل عرب به عضویت آن درآمدند.

استقلال ملی (۱۹۴۵ ـ ۱۹۵۶ م.)

پس از پایان جنگ، خاورمیانه و مغرب که به مدت یک نسل تقریباً عرصهٔ انحصاری نفوذ دو کشور اروپایی بودند، به محلی جهت اعمال نفوذ چهار کشور یا حتی بیشتر تبدیل شدند، درحالی‌که روابط بین این کشورها با یکدیگر به استحکام دوران پیشین یعنی دوره «هماهنگی اروپا» نبود. همین مسئله فرصتی به احزاب ملی‌گرا می‌داد تا برای تغییر اوضاع کشورهای خود تلاش کنند.

فرانسه در موضعی ضعیف‌تر از انگلستان بود و در نتیجه فشار بیشتری بر آن وارد می‌شد. در پایان جنگ، فرانسه قدرت یافت که با سرکوبی قاطع شورشهای الجزایر شرقی در سال ۱۹۴۵ م.، موضع خود را در هند، چین و مغرب ترمیم و مستحکم کند، اما در عین حال مجبور شد خاک سوریه و لبنان را ترک گوید. هنگامی‌که نیروهای انگلیسی و نیروهای فرانسهٔ آزاد در سال ۱۹۴۱ م. این دو کشور را اشغال کردند، طبق موافقت‌نامه‌ای دولت فرانسه در آن ناحیه قدرت اجرایی پیدا کرد؛ اما نیروهای انگلیسی نظارت بر نواحی استراتژیک را بر عهده گرفتند. دولت انگلستان، فرانسه را به عنوان یک ابرقدرت اروپایی به رسمیت شناخت و قید کرد که دولت فرانسه هرگاه بخواهد می‌تواند به دو کشور اشاره‌شده استقلال اعطا کند. امکان برخورد منافع انگلستان و فرانسه زیاد بود. دولت آزاد فرانسه میل نداشت که بی‌درنگ به کشورهای یادشده خودمختاری بدهد. چنانچه دولت آزاد فرانسه به این دو کشور استقلال می‌داد، در حقیقت قسمتی از قلمرو فرانسه را تحت نفوذ انگلیسی‌ها درمی‌آورد و این مسئله از دیدگاه فرانسویان عمل موجهی به حساب نمی‌آمد. اما از نظر انگلستان دادن استقلال به دو کشور یادشده مسئلهٔ سودمندی بود؛ زیرا ملی‌گرایان عرب که روش خصمانه‌ای نسبت به سیاست انگلیسی‌ها در فلسطین پیش گرفته بودند تا اندازه‌ای از این امر خشنود می‌شدند. سیاستمداران بیروت و دمشق می‌توانستند از این

خود را به دست آورند و دیگر تحت تسلط بی‌چون و چرای فرانسه باقی نمانند. در نتیجهٔ این جریانات دو بحران روی داد؛ یکی در سال ۱۹۴۳ م. هنگامی‌که حکومت لبنان کوشید تا قدرت فرانسه را محدود کند، و دیگری در سال ۱۹۴۵ م. که تلاشهای مشابهی در سوریه به عمل آمد و منجر به بمباران دمشق به وسیلهٔ فرانسه شد. دولت انگلستان در این جریانات دخالت کرد و سرانجام با انعقاد موافقت‌نامه‌ای بحران فروکش کرد. طبق این موافقت‌نامه انگلستان و فرانسه متعهد شدند تا پایان سال ۱۹۴۵ م. همزمان و به طور کامل خاک دو کشور را تخلیه کنند. بدین‌ترتیب سوریه و لبنان استقلال کامل یافتند بدون آنکه مانند مصر و عراق، دولت انگلستان این استقلال را محدود نماید. از آن پس دیگر، هیچ حزب ملی‌گرایی، اشکالی پیش رو نداشت.

در پایان جنگ موضع انگلستان در خاورمیانه نه تنها متزلزل نشد بلکه مستحکم‌تر از پیش گردید. جنگ در صحرا، کشور عربی دیگری نیز به وجود آورد، و آن لیبی بود که تحت فرمانروایی بریتانیا قرار داشت. به نظر نمی‌رسید که امریکا در قسمتهای عربی خاورمیانه تمایلی به جانشینی انگلستان داشته باشد؛ هرچند صحبتهایی در میان بود که در زمینهٔ بازاریابی و تولید نفت با انگلستان رقابت کند. شروع «جنگ سرد» باعث درگیری بیشتر امریکا شد. در سال ۱۹۴۷ م. امریکا مسئولیت دفاع ترکیه و یونان را در قبال تهدیدهای احتمالی روسیه به عهده گرفت. قبول این مسئولیت به معنای آن بود که انگلستان باید در کشورهای عربی مسئولیت حفاظت منابع سیاسی و استراتژیکی جهان غرب را در دوران جدید «جنگ سرد» بر عهده گیرد.

این امر حدود ده سال ادامه یافت. در آغاز این دوره، حکومت کارگر در انگلستان کوشش فراوانی به عمل آورد تا رابطهٔ انگلستان با کشورهای عربی بر پایهٔ جدیدی استوار شود. مسئلهٔ عقب‌نشینی انگلستان از هند در سال ۱۹۴۷ م. این اندیشه را به وجود آورد که دیگر باقی ماندن انگلستان در خاورمیانه به اهمیت سابق نیست، ولی دولت بریتانیا چنین نظری نداشت؛ سرمایه‌گذاریها، نفت، بازارها، ارتباطات، منابع استراتژیک متفقین غربی در خاورمیانه، همه مسائلی بود که دولت بریتانیا را مجبور می‌کرد خاورمیانه را حفظ کند. از سوی دیگر، این واقعیت که افریقا و خاورمیانه تنها قسمتهایی از جهان بودند که بریتانیا در آنها می‌توانست ابتکار عمل را در دست گیرد، به لزوم حفظ خاورمیانه به شیوه‌های جدید کمک می‌کرد.

سیاست کلی انگلستان آن بود که از استقلال اعراب و اتحادی عمیقتر میان ایشان پشتیبانی کند و در عین حال منافع اصلی استراتژیک خود را با موافقت‌نامه‌های دوستانه‌ای محفوظ دارد.

کند و در عین حال منافع اصلی استراتژیک خود را با موافقت‌نامه‌های دوستانه‌ای محفوظ دارد. از سوی دیگر انگلستان می‌خواست از راه توسعهٔ اقتصادی اعراب و تجهیز آنان به مهارتهای فنی به آنان کمک کرده، حکومتهای عرب را به مرحله‌ای برساند که بتوانند مسئولیت دفاع از خویشتن را خود به عهده گیرند. این سیاست انگلستان بر دو فرضیه استوار بود: اول آنکه حکومتهای عرب منافع اصلی خود را مشابه و منطبق با منافع انگلستان و متفقین غربی خواهند دانست؛ و دوم آنکه منافع انگلستان و امریکا تا زمانی منطبق خواهد بود که کشور قویتر دفاع از این منافع را به کشور ضعیفتر واگذار نماید. اما ده سال آینده نشان داد که این فرضیه‌ها، هردو بی‌اعتبار بوده‌اند.

نخستین کشوری که باید دربارهٔ سرنوشت آن تصمیم گرفته می‌شد لیبی بود. در پایان جنگ در دو ناحیه از سه ناحیهٔ این کشور، یعنی سیرنائیک و تریپولیتانا، نظامیان انگلستان حاکم بودند؛ در ناحیهٔ سوم به نام فضان، نیز نظامیان فرانسه، حکم می‌راندند. در نواحی شرقی، یعنی سیرنائیک، نیروهای وفادار به فرقهٔ سنوسیه، در خلال جنگ به متفقین نیز وعده داده بودند که در آینده به آنها کمک کنند. در مذاکراتی که بین ابرقدرتها در سازمان ملل در این زمینه صورت گرفت پیشنهاد شد که ادارهٔ کشور لیبی چنین باشد که چند کشور پیشرفتهٔ غربی به شکل «امانت‌دار» در آنجا باقی بمانند. در یکی از نخستین جلساتی که اعضای سازمان در مخالفت با فرمانروایی نظام امپراتوری بحث می‌کردند اکثریت اعضا با باقی ماندن فرانسه، انگلستان یا ایتالیا در لیبی مخالفت نشان دادند. گروههای مختلفی از مردمان لیبی تقاضای استقلال کردند، هرچند که در زمینهٔ روابط بعدی سه ناحیهٔ کشور توافق نظر نداشتند. سرانجام در سال ۱۹۴۹ م. سازمان ملل قطعنامه‌ای صادر کرد و طی آن از استقلال کشور لیبی جانبداری کرد و پس از آن یک کمیسیون بین‌المللی را مأمور نمود تا بر مسئلهٔ انتقال قدرت در لیبی نظارت نماید. کشور لیبی در سال ۱۹۵۱ م. استقلال یافت و رهبر طریقت سنوسیه به عنوان شاه ادریس منصوب شد، ولی انگلستان و امریکا تا چند سال بعد پایگاههای نظامی خود را در آن کشور حفظ کردند.

در کشوری دیگر، یعنی فلسطین، تضاد منافع مانع حل اختلافات شد، در نتیجه زیانها و آسیبهای پایداری بر روابط بین اعراب و نیروهای غربی وارد آمد. در خلال جنگ، مهاجرت یهودیان به فلسطین در واقع غیر ممکن بود و فعالیتهای سیاسی نیز حالت تعلیق به خود گرفت. هنگامی‌که جنگ به سالهای پایانی خود نزدیک می‌شد آشکار گردید که روابط بین ابر قدرتها تغییر یافته است. اعراب فلسطین مانند گذشته نمی‌توانستند جبههٔ متحدی داشته باشند؛ علت

بعد از آن بود. وخامت اوضاع و خصومتهایی که بر اثر جنبشهای خشونت‌آمیز به وجود آمده بود به این مسئله کمک می‌کرد. تشکیل مجمع اعراب با هدف جانبداری از فلسطینیان، ظاهراً آنها را تقویت می‌کرد ولی در پایان کار این امید نیز واهی از آب درآمد. از سوی دیگر یهودیان فلسطینی با داشتن سازمانهای نیرومند، با یکدیگر اتحاد نیرومندی داشتند. بسیاری از آنها با آموزشهای نظامی آشنایی داشتند و در خلال جنگ در میان نیروهای انگلیسی تجربیات کافی کسب کرده بودند؛ یهودیان سایر کشورها حمایت قاطعی از آنان به عمل می‌آوردند. یهودیان کشورهای دیگر که بشدت تحت تأثیر کشتار یهودیان در اروپا قرار گرفته بودند با جان و دل از یهودیان فلسطینی حمایت می‌کردند تا پناهگاه مستحکمی برای آنان فراهم آورند و کاری کنند که در آینده نظیر آن فجایع رخ ندهد. حکومت بریتانیا که از مسئلهٔ مهاجرت یهودیان به فلسطین آگاه بود، می‌دانست که سرانجام این کار به تقاضای تشکیل دولتی یهودی منجر خواهد شد و این جریان مخالفت شدید اعراب و دولتهای عربی را برخواهد انگیخت، زیرا اعراب بیم داشتند که در صورت بروز چنین امری تحت حکومت یهودیان درآیند یا از فلسطین اخراج شوند. دولت بریتانیا دیگر مانند پیش از سال ۱۹۳۹ م. آزادی عمل نداشت؛ علت این امر رابطهٔ نزدیکش با امریکا و وابستگی اقتصادی‌اش به این کشور بود. با آنکه دولت امریکا هنوز منافع گسترده‌ای در خاورمیانه نداشت ولی تحت فشار جامعهٔ یهودیان امریکایی بود که در سیاست فعال بودند. بر اثر این فشار امریکا نفوذ خود را به سود صهیونیست‌ها و برای مهاجرت ایشان به فلسطین و تشکیل دولتی یهودی به کار می‌بست. اکنون مسئلهٔ فلسطین در روابط بین امریکا و انگلیس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. در این زمینه برای توافق، کوششهایی به عمل آمد: در تاریخ ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۶ م. کمیتهٔ مشترک تحقیقی در این زمینه دست به کار شد و پس از آن مذاکرات مفصلی بین دو کشور صورت گرفت ولی هیچ‌یک از اینها نتیجه‌ای به بار نیاورد، زیرا هر پیشنهادی که ارائه می‌شد مورد موافقت اعراب و یهودیان واقع نمی‌گردید؛ دولت بریتانیا هم نمی‌خواست سیاست و پیشنهادی را بپذیرد که مورد موافقت دو طرف قرار نگرفته باشد. فشار امریکا بر انگلستان افزایش یافت؛ یهودیان فلسطینی؛ آرام شدند و به مقامات و سازمانهای انگلیسی در فلسطین حمله بردند و این ناآرامی تا مرحله‌ای پیش رفت که به شورش علنی نزدیک گردید.

در سال ۱۹۴۷ م. بریتانیا تصمیم گرفت مسئله را به سازمان ملل متحد ارجاع دهد. سازمان ملل کمیتهٔ ویژه‌ای را مأمور بررسی کرد. این کمیته نقشهٔ جدایی کشور میان اعراب و اسرائیل را

ملل کمیتهٔ ویژه‌ای را مأمور بررسی کرد. این کمیته نقشهٔ جدایی کشور میان اعراب و اسرائیل را پیشنهاد کرد که بیش از نقشهٔ سال ۱۹۳۷ م. به سود صهیونیست‌ها بود. در نوامبر ۱۹۴۷ م. شورای عمومی سازمان ملل متحد تحت فشار و حمایت امریکا و روسیه این پیشنهاد را پذیرفت و خواستار آن شد که بریتانیا نیروهای خود را از فلسطین خارج کند. کشورهای عرب عضو سازمان ملل، همچنین اعراب فلسطین این پیشنهاد را رد کردند. بریتانیا که بار دیگر متوجه لاینحل بودن مسئلهٔ فلسطین و درگیریهای اعراب و یهودیان شده بود، تصمیم گرفت در یک تاریخ از پیش تعیین‌شده، یعنی ۱۴ ماه مه ۱۹۴۸م.، از فلسطین خارج شود. عقب‌نشینی بریتانیا از یک سرزمین پیش از آن نیز سابقه داشت؛ چنانکه در هندوستان نیز چنین کرده بود. می‌رفت که در اینجا هم مانند هندوستان، خارج شدن بریتانیا نوعی توافق بین طرفین درگیر (اعراب و یهودیان) به وجود آورد. همین که تاریخ خروج بریتانیا نزدیک شد قدرت این کشور در آن سرزمین کاهش یافت و لاجرم بین طرفین جنگی درگرفت که در خلال آن یهود بسرعت ابتکار عمل را در دست گرفت. این مسئله باعث شد که کشورهای عرب همسایه در جنگ دخالت کنند و بدین‌ترتیب مناقشات محلی تبدیل به یک جنگ واقعی شد. در تاریخ ۱۴ ماه مه، جامعه یهودیان استقلال دولت اسرائیل را اعلام داشتند که بی‌درنگ از سوی امریکا و روسیه به رسمیت شناخته شد. آنگاه نیروهای مصری، اردنی، عراقی، سوری و لبنانی وارد قسمتهای عرب‌نشین فلسطین شدند. چنین جنگی در موقعیتی شدت یافت که هیچ مرز مشخصی بین نواحی اعراب و اسرائیل وجود نداشت. نیروهای اسرائیلی با ارتش کشورهای عربی به جنگ پرداختند و در خلال چهار جنگ که نهایتاً آتش‌بس آن را متوقف کرد نیروهای اسرائیلی موفق شدند قسمت عمدهٔ سرزمین فلسطین را اشغال کنند. پس از آن بر اثر بیم و وحشت از ارتش اسرائیل، دو سوم اعراب فلسطین، خانه و کاشانهٔ خود را رها کردند و به کشورهای دیگر پناهنده شدند. در آغاز ۱۹۴۹ م. سلسله آتش‌بسهایی بین اسرائیل و کشورهای عرب همسایه، تحت نظارت سازمان ملل متحد برقرار شد و مرزهای معین و ثابتی به وجود آمد. در حدود ۷۵ درصد خاک فلسطین درون مرزهای اسرائیل قرار گرفت. نوار باریکی به نام نوار غزه که در سواحل جنوبی از غزه تا مرزهای مصر امتداد می‌یافت تحت نظارت و حاکمیت مصر قرارگرفت و بقیه نیز ضمیمهٔ قلمرو اردن هاشمی گردید (این نام هنگامی‌که در سال ۱۹۴۶ م. اختلافات بین انگلستان و ماورای اردن حل و فصل شد از نام ماورای اردن اخذ شد). اورشلیم بین اردن و اسرائیل تقسیم شد، درحالی‌که

افکار عمومی در کشورهای عربی بشدت تحت تأثیر این وقایع قرار گرفت. مردم این وقایع را در حقیقت شکست دولتهای عرب تلقی کردند و این مسئله ظرف سالهای آینده به شورشهایی منجر شد. دولت بریتانیا نیز در این میان شکست‌خورده معرفی شد، زیرا با تردستی نیروها و مقامات خود را بدون تلفات از آن سرزمین خارج کرده بود؛ در هر حال این مسئله خصومت و سوءظن مردم را برانگیخت. در کشورهای عربی عقیدهٔ شایع حاکی از آن بود که بریتانیا در اصل صهیونیست‌ها را در این امر کمک کرده است، زیرا با تشویق و کمک به مهاجرت یهودیان، منافع اعراب را در نظر نگرفته بود. مردم اظهار می‌داشتند دولت بریتانیا می‌توانست مهاجرت یهودیان را که به تسلیم و خروج اعراب منجر شد متوقف یا لااقل محدود کند. نظر اعراب نسبت به امریکا هم آن بود که این کشور به طور کامل از صهیونیست‌ها حمایت کرده است.

با تمام این احوال مواضع انگلستان و امریکا کماکان مستحکم باقی ماند. حکومت اسرائیل که مهرهٔ اصلی آن داویدبن‌گوریون (۱۸۸۶ ـ ۱۹۷۳م.) بود از پذیرفتن عدهٔ زیادی از پناهندگان عرب (به کشورهای دیگر) و جای دادن آنها در اسرائیل سرباز زد، اما امریکا و انگلستان و اسرائیل به طور کلی موافقت کردند که این اعراب پناهنده به کشورهای دیگر رفته، جذب آنها شوند و اگر صلح پایداری بین اسرائیل و کشورهای عرب همسایه میسر نیست نوعی سازش و سکوت بین آنها برقرار شود. در خلال این احوال قسمت اعظم نیروی حکومت اسرائیل صرف آن می‌شد که عدهٔ زیادی از مهاجران یهودی را نه تنها از کشورهای اروپای شرقی، بلکه از کشورهای عربی نیز جذب خود سازد. این جریان ساختار جمعیتی کشور را تغییر داد؛ در سال ۱۹۵۶ م. از ۱/۶ میلیون جمعیت، تعداد اعراب مسلمان و مسیحی به ۲۰۰ هزار نفر یا حدود ۱۲ درصد می‌رسید. قسمت اعظم زمینهای متعلق به اعراب از راه قوانین گوناگون تصرف شد و به اسکان یهودی‌ها اختصاص داده شد. گرچه شهروندان عرب در اسرائیل از حقوق سیاسی و قانونی برخوردار بودند ولی آنها به طور کامل به جامعهٔ ملی که در حال شکل گرفتن بود تعلق نداشتند. هجوم جمعیت به اسرائیل در وضع کشورهای عربی نیز بی‌تأثیر نبود. در نسل بعدی سال ۱۹۴۸ م.، جوامع قدیمی یهودی کشورهای عربی از میان رفتند. یهودی‌های یمن و عراق بیشتر به اسرائیل رفتند؛ یهودی‌های سوریه، مصر و مغرب نیز راه اروپا، امریکای شمالی و نیز اسرائیل را در پیش گرفتند. فقط یهودی‌های مراکش بودند که مانند گذشته جمعیت چشمگیری داشتند.

داشتند.

در چند سال پس از آن، مسئلهٔ اعراب و اسرائیل هستهٔ مرکزی درگیریها و بحثها نبود، بلکه این مباحثات مربوط به کشورهای دیگری می‌شد که بریتانیا هنوز در آنجا موضع خاصی داشت: ایران که در آن سوی مرزهای شرقی کشورهای عرب قرار داشت اکنون مرکز درگیریها و مباحثات شده بود. ملی کردن صنایع نفت متعلق به انگلستان در این کشور باعث بروز بحرانی بین‌المللی شده بود. پس از ایران، مصر به مرکز مباحثات تبدیل شد. در این نواحی، انگلستان هنوز هم آزادی عمل فراوانی داشت. امریکا که در این نواحی سیاستی جز سیاست انگلستان در فلسطین داشت خواستار آن نبود که موضع بریتانیا را به عنوان حافظ منافع غرب تضعیف کند، هرچند که سرمایه‌گذاریهای کلان امریکا در حوزه‌های نفتی عربستان سعودی منجر به جانشینی نفوذ امریکا در آن نواحی می‌شد. شوروی به نوبه خود آن‌قدر سرگرم نواحی و مسائل دیگر بود که نمی‌خواست سیاست قاطعی در مورد کشورهای عربی اتخاذ کند. کشورهای عرب نیز که هدفشان دفاع از منافع اعراب فلسطینی بود درگیر گرفتاریها و مشکلات خویش بودند.

پایهٔ قدرت بریتانیا در خاورمیانه حضور نظامی این دولت در مصر بود، و در همین جا بود که بریتانیا با حادترین مشکلات خویش مواجه می‌شد. به محض پایان جنگ، حکومت مصر خواستار آن شد که در موافقت‌نامهٔ منعقده بین این دولت و بریتانیا در سال ۱۹۳۶ م. تغییراتی ایجاد گردد. مذاکرات در این زمینه بین این دو دولت از سال ۱۹۴۶ م. آغاز شد و ادامه یافت، ولی در دو نکته به بن بست می‌رسید: اول ادعای مصر در مورد حاکمیت بر سودان بود که دولت بریتانیا با آن مخالفت داشت، زیرا معتقد بود که بیشتر سودانی‌ها چنین ادعایی را نمی‌پذیرند و بریتانیا تعهداتی در قبال آنان دارد. نکتهٔ مورد اختلاف دوم مسئلهٔ موقعیت سوق‌الجیشی بریتانیا در مصر بود. نیروهای بریتانیایی پیرو موافقت‌نامهٔ سال ۱۹۳۶ م. از قاهره و ناحیهٔ دلتا خارج شدند ولی خروج آنها از ناحیهٔ کانال سوئز به بن بست برخورد. سیاستمداران و نظامیان بریتانیایی بر این باور بودند که باقی ماندن نیروهای آنان در ناحیهٔ کانال، هم از نظر دفاع منافع غرب در خاورمیانه و هم از نظر حفظ منافع انگلستان در مدیترانهٔ شرقی و افریقا ضروری است. در سال ۱۹۵۱ م. مناقشات و زد و خوردهای شدیدی بین نیروهای انگلیسی و جنگجویان غیرنظامی مصری درگرفت و در ماه ژانویهٔ ۱۹۵۲ م. این زد و خوردها باعث بروز طغیان عمومی در قاهره شد که طی آن سازمانها و تأسیسات بریتانیایی منهدم گردید. بر هم خوردن نظم عمومی

فرصت استفاده کند و قدرت را به دست گیرد. این سازمان در آغاز قدرت به صورت شورایی رهبری می‌شد، ولی بعداً تحت رهبری کامل جمال عبدالناصر (۱۹۱۸ ـ ۱۹۷۰ م.) درآمد. مصر با گذشتهٔ خود قطع رابطه کرد و تحولات گوناگونی به وجود آمد که نماد شاخص آن اخراج پادشاه و اعلام جمهوری بود.

نظامیان که قاطعانه‌تر از حکومتهای گذشته کشور را اداره می‌کردند، موفق شدند با بریتانیا وارد مذاکره شوند. هنگامی‌که مصر در سال ۱۹۵۳ م. با احزاب اصلی سودانی به توافق رسید، مسئلهٔ مورد اختلاف میان انگلستان و مصر دربارهٔ سودان مرتفع گردید. بعد از آنکه در سال ۱۹۴۷ م. شورای منتخب قانونگذاری در سودان تشکیل شد، جنبشهای سیاسی سودان بهتر توانست خواستهای خود را بیان دارد، در نتیجه سه قدرت اساسی در سودان ظاهر شد: اول، آنها که هم استقلال می‌خواستند و هم خواهان حفظ رابطه با دولت بریتانیا بودند؛ دوم، آنها که خواستار استقلال و رابطهٔ نزدیکتری با مصر بودند؛ سوم، آنها که خود را نمایندهٔ مردم غیرمسلمان و غیرعرب جنوب سودان می‌دانستند. موافقت‌نامه‌ای که مصر با سودان منعقد کرد شامل درخواستهای دو نیروی اول و دوم بود، و دولت بریتانیا نیز با اکراه آن را پذیرفت. موافقت شد که تحت نظارت بین المللی، قدرت موجود از نظام مشترک مصر و انگلستان به دست سودانی‌ها انتقال یابد. در همان سال انتخاباتی در سودان برگذار شد و در سال ۱۹۵۵ م. این فرآیند سیاسی تکمیل گردید؛ بدین معنی که حکومت به دست سودانی‌ها افتاد و نیروهای مصری و انگلیسی خاک آن کشور را ترک گفتند. اما چندی نگذشت که در ایالت جنوبی سودان شورشی برپا شد؛ زیرا مردم آن نواحی که نه مسلمان بودند نه عرب، متوجه شدند که قدرت از دست انگلیسی‌ها به دست اعراب انتقال یافته است.

همین که مسئلهٔ سودان حل شد، مصر و انگلستان مذاکرات خود را در زمینهٔ حل مسئلهٔ استراتژیک انگلستان در آن کشور آغاز کردند و سرانجام در سال ۱۹۵۴ م. در این زمینه موافقت حاصل گردید. قرار بر این شد که نیروهای انگلیسی، ناحیهٔ کانال سوئز را تخلیه کنند. بدین‌ترتیب اشغال مصر توسط نیروهای انگلیسی، پس از مدتی بیش از هفتاد سال به پایان رسید. ولی این موافقت نیز حاصل شد که در صورت حمله به خاک مصر یا یک کشور عربی یا ترکیه، پایگاههای انگلیسی به صورت فعال درآیند. وارد کردن ترکیه در این شرط، تأکیدی بر این امر بود که انگلستان و امریکا مایلند در صورت حملهٔ احتمالی روسیه، از منافع غرب در خاورمیانه دفاع

که انگلستان و امریکا مایلند در صورت حملهٔ احتمالی روسیه، از منافع غرب در خاورمیانه دفاع کنند. طرحهای گوناگونی در زمینهٔ انعقاد پیمانهایی برای دفاع از خاورمیانه مورد بحث قرار گرفت و مصر نیز موافقت خود را با در نظر گرفتن شرط ترکیه اعلام داشت.

پایان یافتن اشغال کشورهای سوریه، لبنان، مصر و سودان از سوی نیروهای بیگانه، باعث شد که عراق و اردن به خواسته‌هایی کمتر از آنچه کشورهای مذکور بدان رسیده بودند رضایت ندهند. رژیم عراق که در سال ۱۹۴۱ م. بر اثر دخالت بریتانیا بر سر کار آمده بود نگران حفظ و تداوم استراتژیک با نیروهای غربی بود. این مسئله بیشتر به دلیل نزدیکی روسیه به این کشور، بیش از سایر کشورهای عربی، بود. در سال ۱۹۶۸ م. کوششهایی برای تجدید نظر در پیمان عراق و انگلستان در سال ۱۹۴۸ م. در همین زمینه به عمل آمد، ولی به علت مخالفت آنهایی که میل نداشتند عراق با غرب نزدیکتر شود به نتیجه‌ای نرسید. پس از آن در سال ۱۹۵۵ م. دولت عراق پیمانی به نام پیمان بغداد در زمینهٔ امور دفاعی و اقتصادی با ترکیه منعقد کرد که پاکستان، ایران و بریتانیا نیز به آن پیوستند و امریکا نیز بعدها در امور اجرایی آن شرکت کرد. در راستای این پیمان، موافقت‌نامه‌ای بین عراق و بریتانیا به امضا رسید که طبق آن، دو پایگاه هوایی بریتانیا در عراق تسلیم این کشور می‌گردید و بریتانیا موافقت می‌کرد چنانچه عراق مورد تهدید یا حمله واقع شود و از بریتانیا کمک بخواهد، کشور اخیر از کمک دریغ ننماید.

کشور اردن نیز وضع مشابهی داشت. دولت این کشور تحت فشار ملی‌گرایان و افکار عمومی در برابر حملهٔ احتمالی از جانب همسایگان عرب یا اسرائیل طلب کمک می‌کرد. بعد از سال ۱۹۴۸ م. اکثریت جمعیت این کشور فلسطینی بودند که اسرائیل را دشمن اصلی خود می‌دانستند و چشم انتظار بودند که دولت اردن در این زمینه تصمیمی اتخاذ کند.

در سال ۱۹۵۱ م. ملک‌عبدالله، شاه اردن به قتل رسید. ترور او را به ملی‌گرایان نسبت دادند، زیرا آنان نسبت به ملک‌عبدالله سوءظن داشتند و بر این باور بودند که وی جانب اسرائیلی‌ها و قیّمهای غربی آنان را گرفته است. تعادل ناپایداری که پس از آن برقرار شد کفهٔ ترازو را بیشتر به سود استقلال‌طلبان پایین آورد. در سال ۱۹۵۷ م. طبق قراردادی با اردن، دولت بریتانیا نیروهای خود را از پایگاههایی که اشغال کرده بود، خارج کرد؛ اما نشانهٔ موقعیت متزلزل اردن و رژیم هاشمی این بود که در همان سال امریکا و انگلستان اعلام داشتند استقلال و وحدت این کشور برای آنها اهمیت حیاتی دارد.

دهد. حضور فرانسه در آن سرزمین تنها مسئلهٔ ارتش یا حفظ منافع اقتصادی فرانسه نبود، بلکه موضوع محافظت اجتماعات بزرگ فرانسوی بود که در آنجا می‌زیستند؛ اجتماعاتی که کلیدهای مهم اقتصاد را در دست داشتند و مهمترین سمتها و مشاغل دولتی را در اختیار خود گرفته بودند. هر تغییر کوچکی که در روابط اعراب و فرانسویان داده می‌شد با مقاومت شدید روبه‌رو می‌گردید و مستلزم صرف نیرویی فوق‌العاده بود. به محض آنکه جنگ به پایان رسید تلاش و درگیری در تونس و مراکش آغاز شد. حزب نئودستور در تونس از این امتیاز معنوی برخوردار بود که بورقیبه رهبر آن، به هنگام جنگ و در زمان تبعید و زندانی بودن، به شیوهٔ آشکاری از سوی فرانسهٔ آزاد و متفقین پشتیبانی شده بود. قدرت مادی این حزب نیز از ائتلاف آن با اتحادیهٔ بازرگانان ناشی می‌شد که پس از جنگ، هنگامی‌که تونس برای نخستین‌بار اجازه یافت به سازمان ملل بپیوندد، تأسیس شده بود. در مراکش قدرت ملی‌گرایان حاصل ترکیب عوامل متعددی بود. گروه کوچک ملی‌گرایان که در دههٔ ۱۹۳۰ م. به وجود آمده بود حزب استقلال را تشکیل داد و سپس با سلطان محمد پنجم (۱۹۲۷ ـ ۱۹۶۲ م.) که بشدت خواهان پایان یافتن قیمومیت فرانسویان بود، روابطی برقرار کرد. اندیشهٔ کسب استقلال در طبقات فراوانی از اجتماع گسترش یافت: فدراسیون اتحادیهٔ بازرگانی تشکیل گردید و حزب استقلال موفق شد آن را تحت نظارت خود درآورد؛ مهاجران روستایی که به کازابلانکا و سایر شهرها رفته بودند رابطهٔ محکمتری بین شهر و روستا ایجاد کردند و در عین حال اندیشه‌های ملی‌گرایی را گسترش دادند. وجود منافع بازرگانی خارجیان که از آغاز قرن توسط پیمانی بین‌المللی حمایت می‌شد، همچنین وجود منافع جدید استراتژیکی امریکا، به ملی‌گرایان این امید را می‌داد که دنیای خارج نوعی همدردی با آنان خواهد داشت.

حکومت ضعیف فرانسه در سالهای پس از جنگ، که اساس کار آن بر پایهٔ ائتلاف و حساسیت در مقابل افکار عمومی بود که هنوز از تحقیر شکست سرافکنده بودند، در مورد تقاضای مردم این سرزمینها جز سرکوبی یا حکمرانی مشترک کاری نمی‌توانست بکند. به بیان دیگر، او تنها می‌توانست بگوید که جامعهٔ اروپایی این سرزمینها در امور اداری با بومیان حقوقی برابر خواهند داشت، ولی تصمیمات قطعی در امور کماکان با دولت فرانسه خواهد بود. در تاریخ ۱۹۵۲ م. بورقیبه و چند نفر دیگر در تونس بازداشت شدند و در نتیجهٔ آن، جنبش مقاومت فعالی در کشور آغاز شد که به نوبهٔ خود باعث بروز جنبش خشونت‌بار مشابهی از

مقاومت فعالی در کشور آغاز شد که به نوبهٔ خود باعث بروز جنبش خشونت‌بار مشابهی از سوی ساکنان اروپایی این سرزمین گردید. در سال بعد مسائل مورد اختلاف در مراکش باعث بروز بحران شد. بین دستگاه حکومتی سلطان و حزب استقلال برخوردهایی رخ داد و سلطان خواستار فرمانروایی و اختیارات مطلق گردید. در واکنش به این جریانات مقامات فرانسوی برای آخرین بار دست به یک ترفند سیاسی سنتی زدند، بدین معنی که نیروهای عشایر روستایی را که ساخته و پرداختهٔ خودشان بود وارد عرصهٔ عمل کردند. در سال ۱۹۵۳ م. سلطان اخراج و تبعید گردید. سلطان مراکش برای اکثریت مردم نماد اتحاد بود، لذا در نتیجهٔ این امر نارضایی مردم تبدیل به قیام مسلحانه شد.

ولی سیاست فرانسه در سال ۱۹۵۴ م. تغییر کرد. وضع فرانسه در هند و چین وخیم بود. فرانسه در آن سرزمین با جنبش ملی‌گرایی مسلحانهٔ نوینی مواجه بود. در الجزایر نیز جنبش مشابهی در حال تکوین بود. حکومت جدید فرانسه که قاطع‌تر از حکومت پیشین بود باب مذاکره را با حزب نئودستور و سلطان مراکش که از تبعید بازگردانده شده بود گشود. در سال ۱۹۵۶ م. دو کشور مراکش و تونس استقلال یافتند. در مراکش ناحیهٔ اسپانیایی و شهر بین‌المللی طنجه در یکدیگر ادغام شدند و دولت مستقلی را تشکیل دادند. استقلال مراکش بر قدرت سلطان که در سال ۱۹۵۷ م. شاه آن کشور شد افزود. اما در تونس، بیگ که در امور سیاسی نقش اندکی داشت اخراج شد و بورقیبه رئیس جمهور آن سرزمین گردید. مسئلهٔ استقلال و روابط با فرانسه در چند سال آینده برای هر دو کشور مسئله‌ای ناپایدار بود، زیرا در همین ایام الجزایر درگیر جنگ برای کسب استقلال شد: نخستین گلوله در نوامبر ۱۹۵۴ م. شلیک شد و انعکاس آن در سراسر مغرب پیچید.

بحران کانال سوئز

بیشتر کشورهای عربی که تحت فرمانروایی اروپاییان بودند در اواسط دههٔ ۱۹۵۰ م. رسماً استقلال یافتند. پایگاههای نظامی خارجی در این کشورها باقی ماندند ولی وعده داده شد که بزودی تخلیه خواهند شد. در الجزایر حکومت فرانسه باقی ماند ولی در همین‌جا حکومت با یک شورش ملی‌گرای مردمی مواجه بود. در حواشی شرقی و جنوبی شبه‌جزیرهٔ عربستان،

سعودی، هرگز تحت سلطهٔ دولتی بیگانه در نیامده بود، ولی نفوذ بریتانیا در این کشور فراوان بود. اکتشاف و استخراج نفت در این کشور باعث شد که نفوذ امریکا جانشین نفوذ انگلستان شود. در عین حال این مسئله حکمرانی خانوادهٔ سعودی را قوت بخشید و باعث تبدیل آن به حکومت پدرسالاری شد که رفته‌رفته به یک نظام حکومتی کامل و نیرومند بدل گردید. هنگامی‌که در سال ۱۹۵۳ م. ملک‌عبدالعزیز سعودی درگذشت، کشوری که وی بنیان نهاده بود در زندگی سیاسی آن ناحیه اهمیت فراوانی یافته بود. از سوی دیگر، کشور یمن جدا از سایر کشورها تحت حاکمیت امام خود می‌زیست درحالی‌که عضوی از «مجمع کشورهای عربی» شده بود.

ابهامات سیاسی کشورهای عراق و اردن ـ میل به عدم حضور نیروهای انگلیسی در کشور، و تمایل به داشتن روابطی با نیروهای غربی ـ آشکار ساخت که کناره‌گیری ظاهری نیروهای نظامی الزاماً شرط ایجاد روابطی متفاوت با فرمانروایان خارجی سابق نیست، بلکه این مسئله مشکل استقلال را به نحو تازه‌ای منعکس خواهد ساخت. اکنون کشورهای عربی با قدرت تازه‌ای روبه‌رو می‌شدند که در تمام جهات اقتصاد و سیاست نیروی فزاینده‌ای داشت؛ این قدرت جدید غربی امریکا بود. امریکا اکنون در دوران جنگ سرد و توسعهٔ اقتصادی بر این باور بود که منافعش در خاورمیانه در صورتی تأمین خواهد شد که روابط نزدیکی با حکومتهای محلی که آمادهٔ پذیرش سیاست متفقین غربی باشند، داشته باشد. اما بسیاری از سیاستمداران و گروههای سیاسی کشورهای عرب معتقد بودند که تنها ضمانت اجرای استقلال در این کشورها پس از پایان دوران استعمار آن خواهد بود که خود را بین دو اردوگاه مسلح، بی‌طرف و غیرمتعهد نگه دارند. از آنجا که اردوگاه غرب، خاطرات دوران سلطهٔ امپراتوری و مسئلهٔ وخیم فلسطین و الجزایر را تداعی می‌کرد، و از آنجا که برای نخستین‌بار، این غرب بود که آنان را برای انعقاد موافقت‌نامه‌های دفاعی تحت فشار قرار داده بود، تمایل به بی‌طرفی خواه‌ناخواه گرایش به اردوگاه دیگر را ایجاب می‌کرد.

قطبی شدن بلوکهای شرق و غرب، و تعارض بین سیاستهای بی‌طرفی و متحد غرب شدن، بعد تازه‌ای در روابط بین کشورهای عربی به وجود آورد. اکنون در کشورهای عربی، مسئلهٔ اتحادی صمیمی‌تر، زبان حال همهٔ سیاستمداران عرب بود. در نهایت، این سؤال مطرح بود که آیا اتحاد باید با توافق نیروهای بلوک غرب صورت گیرد یا مستقلاً و بدون دخالت آنها.

آیندهٔ روابط بین کشورهای عربی و اسرائیل نیز به مسئلهٔ اتحاد مربوط می‌شد. امریکا و

آیندهٔ روابط بین کشورهای عربی و اسرائیل نیز به مسئلهٔ اتحاد مربوط می‌شد. امریکا و انگلستان در دههٔ ۱۹۵۰ م. مذاکراتی در زمینهٔ حل این مسئله انجام دادند. این دو کشور به این نتیجه رسیدند که باید تجدیدنظری در مرزهای اسرائیل که در سال ۱۹۴۹ م. تنظیم شده بود، به نفع اعراب به عمل آید؛ عده‌ای از پناهندگان عرب فلسطینی به خانه و کاشانهٔ خود بازگردند و قسمت عمدهٔ این پناهندگان جذب کشورهای عرب همسایه شوند. رابطهٔ صمیمانهٔ کشورهای عرب با نیروهای غربی بدان معنا بود که آنان راه‌حل کشورهای امریکا و انگلستان را پذیرفته و به نوعی وجود اسرائیل را به رسمیت شناخته بودند. از سوی دیگر تشکیل گروهی از کشورهای غیرمتعهد عربی که روابط مثبتی با بلوکهای شرق و غرب داشته باشند باعث می‌شد وزنهٔ سیاست این کشورها سنگین‌تر و نیروی نظامی آنها تقویت شود، و بدین‌ترتیب تغییری اساسی در وضعی که بر اثر موافقت‌نامهٔ متارکهٔ جنگ در سال ۱۹۴۹ م. پیش آمده بود، به وجود آید.

زمانی که اختلاف این رویکردها و سیاستها شدت گرفت، همهٔ آنها حول محور شخصیت جمال عبدالناصر، رهبر گروه نظامی که بر مصر فرمانروایی می‌کرد، گرد آمدند. امضای موافقت‌نامه‌ای که طبق آن نیروهای بریتانیایی ناحیهٔ کانال سوئز را ترک کردند در حقیقت باعث نشد که مصر وارد نظام دفاعی بلوک غرب شود؛ برعکس این مسئله به مصر آزادی عمل بیشتری داد که سیاست غیرمتعهدانه‌ای را دنبال کند و در پیرامون خود بلوکی از کشورهای غیرمتعهد عرب تشکیل دهد. یکی از نتایج این سیاست آن بود که مصر رابطهٔ نزدیکی با حامیان طرح عدم تعهد در جهان، یعنی هندوستان و یوگسلاوی برقرار کرد. نتیجهٔ دیگر، که شگفت‌آورتر نیز بود، موافقت‌نامه‌ای بود که مصر در سال ۱۹۵۵ م. با روسیهٔ شوروی امضا کرد. براساس آن موافقتنامه مصر از این کشور و اقمارش اسلحه دریافت می‌کرد. امضای این موافقت‌نامه باعث می‌شد که اسرائیل و کشورهای عرب همسایهٔ مصر از توان نظامی این کشور بی‌اطلاع بمانند و این چیزی بود که امریکا و انگلستان و فرانسه سعی در دانستن آن داشتند.

سیاست عدم تعهد به نحو غیرقابل اجتنابی مصر و متحدانش را در صف دشمنان کسانی قرار داد که منافع آنها از این سیاست آسیب می‌دید. بلوک غرب بر اثر این پیامد انتظار داشت که موانعی در راه تعقیب منافع سیاسی و اقتصادی‌اش پیش آید. بلوک غرب دیگر نمی‌توانست از تشدید مسئله و مشکل اسرائیل جلوگیری کند، به همین ترتیب مشکلات دیگر را هم نمی‌توانست مهار کند. در نظر دولت امریکا عدم همراهی خاورمیانه در پیوستن به نظام دفاعی

سران کشورهای عربی پیشنهاد کرد که روابط نزدیکتری با یکدیگر داشته باشند و وارد جرگهٔ کشورهای غیرمتعهد شوند، در حقیقت وضع سایر کشورهای عرب را که سیاستی متفاوت داشتند به مخاطره انداخت؛ بویژه وضع عراق را که بعد از تشکیل پیمان بغداد مدافع عمدهٔ سیاست غرب به شمار می‌آمد. حیات سیاسی عراق در این دوران به وسیلهٔ نوری سعیدپاشا (۱۸۸۸ ـ ۱۹۵۸ م.) رقم می‌خورد. او کسی بود که از زمان شورش اعراب در جنگ جهانی اول نقش مهمی در سیاست ملی اعراب به عهده داشت. پیدایش حکومت نیرومند مصری، با منابع تسلیحاتی مستقل، و پشتیبانی شدید آن از فلسطینی‌ها و سایر اعراب، از دید اسرائیل خطری برای موقعیت آن کشور بود. این خصومتهای محلی به نوبهٔ خود خصومت ابرقدرتهای غربی را شدیدتر کرده بود: امریکا به سبب رابطهٔ نزدیکش با اسرائیل، انگلستان به جهت عضویت در پیمان بغداد، و فرانسه به علت وحشت از قدرت یافتن الجزایری‌ها. مصر که دولتی مستقل، نیرومند و غیرمتعهد بود ملی‌گرایان الجزایر را کمک و تشویق می‌کرد.بین سالهای ۱۹۵۵ و ۱۹۶۱ م. سلسله بحرانهایی بروز کرد که تمام این عوامل در آن دخیل بودند. امریکا که به مصر وعده داده بود در طرح ساختن سد بزرگ آسوان به این کشور کمک مالی کند، در سال ۱۹۵۶ م. به طور ناگهانی و سریع خود را کنار کشید و به مصر پاسخ رد داد. مصر نیز در واکنش به این مسئله به صورتی سریع کمپانی کانال سوئز را ملی اعلام کرد و ادارهٔ امور کانال را به طور انحصاری و مستقل به دست گرفت. این مسئله اخطاری بود به استفاده‌کنندگان از کانال سوئز که بیم داشتند آزادی در استفاده از این کانال جنبهٔ سیاسی پیدا کند. این کار در نظر دولتهای فرانسه و انگلستان یک عمل خصمانه به شمار آمد، زیرا از یک‌سو هر دو کشور سازنده و مالک آن بودند، و از سوی دیگر با این کار موضع عبدالناصر در میان کشورهای عربی تقویت می‌شد. اسرائیل از این فرصت استفاده کرد تا کشور نیرومند همسایه را که مدتها بود با آن اختلافات مرزی داشت بکوبد و تضعیف کند. اسرائیلی‌ها دست به کار شدند: موافقت‌نامه‌ای سرّی بین فرانسه، انگلستان و اسرائیل منعقد شد که طبق آن به مصر حمله کنند و رژیم عبدالناصر را سرنگون سازند.

در ماه اکتبر نیروهای اسرائیلی به خاک مصر هجوم آوردند و به سوی کانال سوئز پیشروی کردند. انگلستان و فرانسه طبق قرار قبلی به مصر و اسرائیل اولتیماتوم دادند که از ناحیهٔ کانال عقب‌نشینی کنند، و چون عبدالناصر این اولتیماتوم را نپذیرفت، انگلستان و فرانسه بهانه‌ای به دست آوردند و به مصر حمله کردند و قسمتی از ناحیهٔ کانال را اشغال نمودند. اما این جریانات

دست آوردند و به مصر حمله کردند و قسمتی از ناحیهٔ کانال را اشغال نمودند. اما این جریانات تنها برای مصر و حامیانش خطرساز نبود، بلکه برای امریکا و شوروی نیز مخاطره‌آمیز بود. این دو کشور به عنوان دو ابر قدرت نمی‌توانستند چنین اقدام قاطعی را بپذیرند، زیرا منافع آنها به خطر می‌افتاد. سه نیروی مهاجم ـ انگلستان، فرانسه، اسرائیل ـ بر اثر فشار امریکا و شوروی و روبه‌رو شدن با نفرت جهانیان و خطر شکست اقتصادی، ناگزیر نیروهای خود را از آن سرزمین خارج کردند. این جریان یکی از آن وقایع نادری بود که ساختار قدرت در جهان را بخوبی آشکار می‌کرد. تخاصم نیروهای محلی باعث تخاصم قدرتهای جهانی دست دومی شد که بـه دنـبال منافع خود بودند، صرفاً به این دلیل که به هنگام درگیری بر سر منافع ابرقدرتها، با محدودیت نیروی خود مواجه می‌شدند.

نتیجهٔ این بحرانها تحکیم و افزایش موقعیت و قدرت عبدالناصر در میان کشورهای مجاور عرب بود، زیرا عبدالناصر از نظر سیاسی پیروز شده بود. وانگهی، او شکاف بین حامیان خود و کشورهای دیگری را که سیاست او را خطرناک می‌دانستند، عمیق‌تر کرده بود.

این شکاف اکنون به عنوان عاملی در مسائل بین‌المللی سایر کشورهای عرب به حساب می‌آمد. همین مسئله در سال ۱۹۵۸ م.، با رقابتهای محلی دست‌به‌دست هم داد و باعث بروز جنگی داخلی در لبنان شد. در همان سال کشمکش بین گروههای مختلف سیاسی در سـوریه باعث گردید که آن کشور تقاضا کند با مصر متحد شوند و کشور واحدی را تشکیل بدهند. این اتحاد صورت گرفت و در ماه فوریه این دو کشور جمهوری متحدهٔ عربی را تشکیل دادند. دو رژیم هاشمی که در عراق و اردن حکومت می‌کردند نیز اتحادیه‌ای تشکیل دادند؛ اما بعداً در ماه ژوئیهٔ همان سال عده‌ای از افسران عراقی از بیم آنکه مبادا مصر ناگهان رهبری تمام کشورهای عربی را در دست گیرد، کودتا کـرده قـدرت را بـه دست گـرفتند. پـادشاه عـراق و بـیشتر افـراد خانواده‌اش، همچنین نوری سعید کشته شدند. حکومت عراق تبدیل به جمهوری شد و خاندان هاشمی امید رهبری سیاسی در جهان اعراب را از دست دادند (گرچه شاخه‌ای از همین خاندان به حکومت خود در اردن کماکان ادامه داد). خبر شورش در ناحیهٔ لبنان باعث شد امریکا نیروهایی به این کشور و انگلستان نیروهایی به اردن گسیل دارند؛ اما بزودی این نیروها خاک آن کشورها را ترک کردند. برای انگلستان این مسئله به معنای پایان نقش وی در سیاست کشورهای عربی بود.

در آغاز به نظر می‌آمد که این تحول، نویددهندهٔ پیوستن عراق به اتحاد مصر و سوریه باشد،

اختلاف بین منافع دمشق و قاهره در سال ۱۹۶۱ م. منجر به بروز کودتای نظامی در سوریه شد که در نتیجهٔ آن اتحاد بین مصر و سوریه و جمهوری متحده عربی از هم فرو پاشید. اما با وجود تمام این شکستها، عبدالناصر در دید اعراب و جهان خارج هنوز به عنوان نماد جنبش با اعراب در راه کسب استقلال و وحدت جلوه می‌کرد.

جنگ الجزایر

سالهای بحران در خاورمیانه، در عین حال سالهای بحران نهایی سلطهٔ نظام امپراتوری در مغرب نیز بود. در مغرب، اعراب الجزایر برای کسب استقلال خود به نبرد طولانی و موفقیت‌آمیزی پرداختند.

الجزایری‌ها برای کسب استقلال خود بیش از سایر اقوام عرب با مشکلات مواجه شدند. کشور آنان رسماً مستعمره نبود، بلکه جزئی جدا نشدنی از فرانسه به شمار می‌آمد؛ در نتیجه تقاضا برای جدا شدن این سرزمین از فرانسه با مقاومت شدید آنها که خاک فرانسه را غیرقابل تقسیم می‌دانستند روبه‌رو شد.علاوه بر این، اروپاییانی که در این سرزمین سکنا داشتند برای خود تقریباً به ملت مستقلی تبدیل شده و در الجزایر ریشه دوانده بودند؛ ۸۰ درصد آنها زادهٔ همان سرزمین بودند. آنها حاضر نبودند موضع نیرومند خود را رها کنند. آنها حاصلخیزترین زمینها و پربارترین نظام کشاورزی را در دست داشتند که از راه کشاورزی مکانیزه پیش رفته بود و همچنان گسترش می‌یافت؛ شهرهای اصلی این سرزمین، یعنی الجزیره و اوران، بیشتر فرانسوی بودند تا الجزایری مسلمان؛ اروپاییان اکثر مشاغل مهم دولتی و تخصصی را در اختیار خود داشتند؛ نفوذ نیرومند و پایدار آنها در دستگاه حکومت محلی و حکومت پاریس می‌توانست از هر تغییری که به زیان آنها باشد، ممانعت به عمل آورد. اعلامیه‌ای که در سال ۱۹۴۳ م. از سوی گروهی از تحصیل‌کرده‌های الجزایری منتشر شد و حاوی درخواست جمهوری خودمختاری وابسته به فرانسه بود پاسخی جز الغای برخی از نقطه‌ضعفهای قانونی دریافت نکرد. جنبش خشونت‌آمیزتر ملی‌گرایان در سال ۱۹۴۵ م. نیز بیرحمانه سرکوب شد. پس از آن تغییراتی صورت پذیرفت. مسلمانان الجزایری به پارلمان فرانسه راه یافتند و توانستند در اجلاس محلی الجزایر به تعداد اروپاییان نماینده داشته باشند؛ اما انتخابات برای راهیابی به این اجلاس تحت

الجزایر به تعداد اروپاییان نماینده داشته باشند؛ اما انتخابات برای راهیابی به این اجلاس تحت نظر اروپاییان انجام می‌گرفت تا اکثریت مطیعی را در آن گرد آورند.

ولی در ورای سلطهٔ ناگسستنی فرانسویان، جامعهٔ الجزایر در حال تغییر بود. جمعیت مسلمانان با نرخ رشد بالایی در حال افزایش بود. در سال ۱۹۵۴ م. جمعیت مسلمانان تقریباً به نه میلیون نفر رسیده بود که بیش از نیمی از آنان کمتر از بیست سال سن داشتند. جمعیت اروپاییان تقریباً یک میلیون نفر بود. قسمت اعظم جمعیت مسلمانان در زمینهایی که کمتر حاصلخیز بود تجمع کرده بودند، بدون آنکه سرمایه‌ای برای توسعهٔ آن داشته باشند؛ هر چند دولت کشمکشهای محدودی در زمینهٔ دادن اعتبار به آنها کرده بود، ولی مسلمانان برای کشاورزی و استفاده از زمین دست خالی بودند و تسهیلات و اعتبار محدودی در اختیار داشتند. نتیجهٔ این امر پایین آمدن حد مطلوب سطح زندگی و شیوع بیکاری در روستا بود. روستاییان به شیوه‌ای فزاینده از زمینهای پرجمعیت و بی‌حاصل کوچ کرده، یا به دشتهای سرسبز می‌رفتند تا به عنوان کارگر در مزارع اروپاییان کار کنند؛ یا به شهرهای ساحلی می‌رفتند تا به عنوان کارگر غیرفنی و زحمتکش پیشه‌ای به دست آورند. در سال ۱۹۵۴ م. تقریباً یک پنجم مسلمانان در الجزایر شهرنشین بودند و حدود ۳۰۰,۰۰۰ نفر از آنان نیز از سرزمین خود خارج شده به فرانسه رفته بودند. فرصتهای تحصیل بهتر از گذشته ولی هنوز هم اندک بود؛ ۹۰ درصد از مردم بیسواد بودند. فقط چند هزار نفر از دبستان به دبیرستان راه می‌یافتند و از این عده فقط دهها نفر می‌توانستند به تحصیلات بالاتری مشغول شوند. در سال ۱۹۵۴ م. کمتر از ۲۰۰ پزشک و دکتر داروساز مسلمان در الجزایر وجود داشت و تعداد مهندسان مسلمان از این هم کمتر بود.

در میان مهاجرانی که دور از خانه و خانوادهٔ خود در غربت می‌زیستند (سربازانی که در ارتش فرانسه خدمت می‌کردند و دانشجویانی با فرصتهای محدود تحصیلی) نوعی آگاهی از تغییرات بزرگی که در جهان رخ می‌داد وجود داشت: شکست فرانسه در جنگ هندوچین، استقلال کشورهای آسیایی و افریقایی، و تغییرات در اندیشهٔ حکومت استعماری. اکنون مسئلهٔ دست یافتن به استقلال امری ممکن به نظر می‌رسید، ولی بهایی گزاف داشت: سرکوب شورشهای سال ۱۹۴۵ م. نشان داده بود که استقلال به بهایی ناچیز به دست نخواهد آمد. در سالهای بعد از ۱۹۴۵ م. گروههایی که می‌خواستند برای الجزایر موقعیت بهتری درون نظام سیاسی فرانسه کسب کنند قسمت عمدهٔ نفوذ خود را از دست دادند، و درون حزب ملی‌گرایان، بتدریج گروهی

نظامی‌ای که در ارتش فرانسه کسب کرده بودند. همین افراد موفق شدند طبقهٔ تحصیل‌کرده و نخبهٔ الجزایر را به سوی خود جذب کنند. در سال ۱۹۵۴ م. این گروه شورشی «جبههٔ آزادیبخش ملی»[1] یا «FLN» را تشکیل دادند و در نوامبر همان سال نخستین گلوله‌های انقلاب را شلیک کردند.

در آغاز کار، این جنبش، محدود و امکان پیروزی‌اش مورد تردید بود. اما حرکت انقلاب و اقداماتی که دولت فرانسه به عمل آورد رفته‌رفته آن را به جنبش ملی گسترده‌ای تبدیل کرد که افکار عمومی جهان از آن پشتیبانی می‌نمود. نخستین واکنش حکومت فرانسه سرکوب نظامی بود. اما هنگامی‌که حکومت فرانسه عوض شد و حکومتی کم و بیش متمایل به چپ روی کار آمد، آماده شد تا از در سازش درآید، ولی با مخالفت ارتش و اروپاییان الجزایر روبه‌رو شد و تسلیم آنها گردید. در پایان سال ۱۹۵۶ م. تونس و مراکش کوشیدند سازشی بین دو جبههٔ درگیر به وجود آورند، ولی در همین زمان تعدادی از رهبران جنبش الجزایر که از رباط به تونس پرواز می‌کردند مسیر خود را تغییر دادند و در الجزیره فرود آمدند و در همان جا بازداشت شدند. دولت فرانسه پیشنهاد دیگری را پذیرفت که گمان می‌رفت ابتکاری از جانب انقلابیون باشد.

در این مرحله، قدرت مؤثر از حکومت پاریس به ارتشیان و اروپاییان الجزایر منتقل شده بود. از سوی دیگر، قسمت عمدهٔ مسلمانان الجزایر به «جبههٔ آزادیبخش ملی» (F.L.N) پیوسته بودند. یک استاد همدرد و آگاه فرانسوی مشاهدات خود را در این زمینه چنین نگاشته بود: «بعد از دو سال جنگ تقریباً تمام جامعهٔ مسلمانان مشاهده کردند که ساختاری نیرومند و پنهانی از آنها حمایت می‌کند... فرماندهان و رهبران تنها از گروه انقلابیون نبودند... آنها نمایندهٔ تمام گروههای نخبه و تحصیل‌کردهٔ الجزایر بودند»(۱) اندک‌اندک دورنمای آتی ملت مستقل الجزایر پدیدار گردید، و این به برکت انقلابی بود که مردم را به سوی برابری اجتماعی پیش می‌راند. در سال ۱۹۵۷ م. جنگ به اوج خود رسید؛ این زمانی بود که برای تسلط بر شهر الجزیره کوشش فراوانی مصروف می‌شد. ارتش فرانسه موفق شد تجدید سازمان یابد، پایتخت را حفظ کند و روستاییان زیادی را آواره کند. بتدریج ماهیت مبارزه تغییر کرد: «جبههٔ آزادیبخش ملی» که از مراکش و تونس و قاهره فعالیت می‌کرد سازمان خود را در سال ۱۹۵۸ م. به عنوان «حکومت موقت جمهوری الجزایر» به جهانیان معرفی کرد. این حکومت موقت مورد تأیید و حمایت

1. Front de Liberation Nationale.

موقت جمهوری الجزایر» به جهانیان معرفی کرد. این حکومت موقت مورد تأیید و حمایت افکار عمومی جهان واقع شد و سازمانهای گوناگون با آن وارد مذاکره شدند. در عین حال عناصری رادیکال در خود فرانسه نیز از این حکومت موقت پشتیبانی می‌نمودند. ارتش فرانسه کوشید تا دامنهٔ جنگ را به تونس بکشاند، ولی امریکایی‌ها و سایر دول مخالفت کردند و مانع آن شدند. ارتش فرانسه و اروپاییان مقیم الجزایر و حامیان آنها در خود فرانسه بیم داشتند که فشار بین‌المللی سرانجام حکومت ضعیف بعد از جنگ فرانسه را از پا درآورد؛ این بود که دست‌به‌دست هم داده رژیم را تغییر دادند. در سال ۱۹۵۸ م. جمهوری چهارم فرانسه پایان یافت، ژنرال دوگل به قدرت رسید و قانون اساسی جدیدی تدوین شد که به رئیس‌جمهور اختیارات وسیعتری می‌داد.

آنها که ژنرال دوگل را به قدرت رسانده بودند امید داشتند که وی با استفاده از موقعیت خود کاری کند که سلطهٔ فرانسه بر الجزایر کماکان حفظ شود؛ اما بزودی آشکار شد که دوگل به شیوه‌ای غیرمستقیم در راههایی گام برمی‌دارد که با الجزایری‌ها سازش کند؛ هرچند که مسلم نیست وی از همان آغاز، اندیشهٔ اعطای استقلال به مردم الجزایر را در سر می‌پرورانده است. سیاست دوگل در وهلهٔ اول ادامهٔ سرکوب شورش بود، ولی این اقدامات را مستقلاً و بدون دخالت ارتش و اروپاییان مقیم الجزایر به عمل می‌آورد تا موقعیت مسلمانان را تقویت کند. یک طرح توسعهٔ اقتصادی در الجزایر اعلام گردید: صنایع، توسعه خواهند یافت و زمینها نیز بین مردم تقسیم خواهد شد. انتخابات مجلس الجزایر باید صورت می‌گرفت و امید می‌رفت که با این کار شق دیگری از رهبری به وجود آید که فرانسه بتواند بدون نیاز به توافق با جبههٔ آزادیبخش ملی، با رهبری جدید گفت و گو کند. اما این امید واهی از آب درآمد و سازمان دیگری برای مذاکره پیدا نشد. نخستین مذاکرات در سال ۱۹۶۰ م. به نتیجه‌ای نرسید. سال بعد دوگل آزادی عمل بیشتری یافت. رفراندومی در فرانسه نشان داد که اکثریت، موافق اعطای خودمختاری به الجزایر هستند. ارتشیان در الجزایر کوشیدند کودتا کنند و حکومت دوگل را ساقط نمایند؛ ولی این کودتا سرکوب شد، مذاکرات از سر گرفته شد و حل دو مسئله به مشکل برخورد. وضع جامعهٔ اروپاییان الجزایر و سرنوشت صحرای الجزایر که منابع نفت و گاز طبیعی عظیمی در آن وجود داشت و در همان زمان هم یک شرکتی فرانسوی مشغول استخراج آن بود و فرانسه می‌خواست مالکیت آن را حفظ کند. سرانجام فرانسویان هر دو مشکل را حل کردند؛ بدین طریق

کنند؛ همچنین قرار شد سراسر الجزایر و از جمله صحرای آن تبدیل به کشوری مستقل شود و از کمکهای فرانسه نیز بهره‌مند گردد. در ماه مارس ۱۹۶۲ م. قراردادی در این زمینه به امضا رسید. سرانجام استقلال به بهای جان عدهٔ زیادی از انسانها به دست آمد. عدهٔ زیادی از مسلمانها، شاید بیش از ۳۰۰,۰۰۰ نفر، جان باختند و هزاران نفر از کسانی که در جبههٔ فرانسوی‌ها می‌جنگیدند، کشته شدند، یا پس از استقلال مجبور به ترک آن دیار گشتند. شاید تعداد فرانسویانی که جان باختند ۲۰,۰۰۰ نفر بود. با وجود تضمینی که دولت جدید الجزایر داده بود، اکثریت اروپاییان آن دیار را ترک گفتند، زیرا خونهایی که ریخته شده بود فراموش‌شدنی نبود. در آخرین مراحل جنگ گروهی ماجراجو از اروپاییان مقیم به اعمال خشونت دست زدند، اما این عمل موضع اروپاییان را متزلزل‌تر کرد.

پی‌نوشتها

۱. گ. نزیون. دشمنان تکمیل‌یافته. پاریس. ۱۹۶۰. صفحه ۹.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل بیست و دوم

جوامع در حال تغییر

(دهۀ ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمعیت و رشد اقتصادی

این سالهای کشمکش سیاسی، در عین حال دورانی بود که جوامع بسرعت تغییر می‌کردند. قبل از هر چیز رشد جمعیت و فشاری که بر راههای امرار معاش وارد می‌آمد، در همه‌جا مشاهده می‌شد و به عنوان منشأ مشکلات فراوان به شمار می‌آمد.

رشد جمعیت در مصر با حرکت فزاینده‌ای بیش از یک قرن ادامه یافته بود. میزان رشد جمعیت در دهۀ ۱۹۳۰ م. اندکی بیش از ۱ درصد در سال بود، ولی در سال ۱۹۶۰م. میزان رشد به ۲/۵ تا ۳ درصد رسیده بود. کل جمعیت که در سال ۱۹۳۷ م.، ۱۶ میلیون نفر بود، در سال ۱۹۶۰ م. به ۲۶ میلیون نفر رسید. این تغییر در درجۀ اول به کاهش مرگ و میر مربوط می‌شد. میزان مرگ و میر از ۲۷ نفر در هزار نفر در سال ۱۹۳۹م. ، به هجده نفر در هزار نفر در سال ۱۹۶۰ م. رسید. میزان مرگ و میر نوزادان نیز کاهش یافته بود، به نحوی که از ۱۶۰ نفر به ۱۰۹ نفر در یک هزار نفر رسیده بود. با در نظر گرفتن این کاهش مرگ و میر، میزان تولد نوزادان چندان

تغییری نیافته بود. رشد مشابهی از جمعیت در کشورهای دیگری نیز وجود داشت، هرچند که دیرتر از مصر آغاز شد. در مراکش پیش از سال ۱۹۴۰م. رشد چندانی در جمعیت وجود نداشت، ولی پس از گذشت بیست سال، جمعیت از ۷ میلیون به ۱۱/۵ میلیون نفر رسید. رشد جمعیت در تونس در خلال این سالها از ۲/۶ به ۳/۸، در سوریه از ۲/۵ به ۴/۵ و در عراق از ۳/۵ به ۷ میلیون نفر رسیده بود.

نتیجهٔ این رشد سریع، تغییر توزیع سنی مردم بود؛ در سال ۱۹۶۰ م. بیش از نیمی از جمعیت اکثر کشورها کمتر از بیست سال سن داشتند. گذشته از این، در ساختار جمعیت تغییرات دیگری نیز پدید آمده بود. فعالیت خارجیها که نقش مهمی در عوامل اقتصادی داشت، با تغییر مواضع سیاسی از میان رفته و در نتیجه امتیازات اقتصادی نیز رخت بربسته بود. تعداد خارجیان مقیم مصر از ۲۵۰,۰۰۰ نفر در سال ۱۹۳۷ م. به ۱۴۳ هزار نفر در سال ۱۹۶۰ تقلیل یافته بود. در لیبی تعداد خارجیان در همان دوران از ۱۰۰ هزار نفر به نصف آن، در تونس از ۲۰۰,۰۰۰ نفر به کمتر از ۱۰۰,۰۰۰ نفر، در مراکش از ۳۵۰,۰۰۰ نفر به ۱۰۰ هزار نفر، در الجزایر از تقریباً یک میلیون نفر به کمتر از ۱۰۰,۰۰۰ نفر تقلیل یافته بود. از سوی دیگر، تعداد زیادی از یهودیان از اروپا و خاورمیانه و مغرب کوچ کرده، به کشور جدید اسرائیل رفته بودند، به نحوی که جمعیت یهودیان در اسرائیل از ۷۵۰,۰۰۰ نفر در سال ۱۹۴۸ م. به ۱/۹ میلیون نفر در سال ۱۹۶۰ م. رسیده بود؛ جامعهٔ قدیمی یهودیان در کشورهای عربی به علت مهاجرت به اسرائیل، اروپا و امریکا به همین میزان کاهش یافته بود.

تغییر حائز اهمیت دیگر مهاجرت جمعیت از روستاها بود. علت این امر آن بود که جمعیت روستاها بیش از ظرفیت زمین مزروعی شده بود؛ همچنین در بعضی نقاط نیز این مسئله معلول مکانیزه شدن کشاورزی بود. استفاده از تراکتور در زمینهای کشاورزی این معنا را داشت که کارگر کمتری مورد نیاز است. زمینهایی که مالکان آن مقاصد بازرگانی داشتند کارگران فنی و ورزیده را به کارگران ساده ترجیح می‌دادند. در فلسطین جابه‌جایی جمعیت بیشتر نتیجهٔ تغییرات سیاسی بود. در سال ۱۹۴۸ م. روستاهای عرب‌نشین بیش از ظرفیت خود جمعیت داشتند، ولی وقایع همان سال باعث شد که نیمی از روستاییان عرب زمینهای خود را از دست بدهند و به صورت آوارگان بی‌خانمان، به اردوگاهها و زاغه‌های اردن، سوریه و لبنان پناه برند.

روستاییان که نمی‌توانستند در روستا به زندگی ادامه دهند، به مراکز قدرت و تجارت روی

می‌آوردند؛ آنها امیدوار بودند که کاری در مراکز رو به رشد صنعتی و بخشهای خدماتی بیابند و سطح زندگی خود را بالا برند و موقعیت مناسبتری برای تحصیل فرزندانشان فراهم نمایند. هزاران نفر از روستاییان قبیله واقع در الجزایر، روستاییان مراکش و تونس، از دیار خود کوچ کردند و به شهرهای بزرگ فرانسه و آلمان مهاجرت نمودند؛ در سال ۱۹۶۰ م. تقریباً نیم میلیون نفر از مردم شمال افریقا در فرانسه می‌زیستند. بیشتر مهاجران روستایی ترجیح می‌دادند به شهرهای کشور خود یا کشورهای همسایه بروند. شهر کازابلانکا در مراکش سریعتر از سایر شهرها رشد کرد؛ جمعیت این شهر که در سال ۱۹۳۶ م. ربع میلیون نفر بود، در سال ۱۹۶۰ م. به یک میلیون نفر رسید. در سال ۱۹۳۷ م. شهر قاهره ۱/۳ میلیون نفر جمعیت داشت ولی در سال ۱۹۶۰ م. این تعداد به ۳/۳ میلیون نفر بالغ شد که بیش از نیمی از آنها در خارج از شهر زاده شده بودند. جمعیت بغداد که در دهۀ ۱۹۴۰ م. نیم میلیون نفر بود، در دهۀ ۱۹۶۰ م. به ۱/۵ میلیون نفر رسید. چشمگیرترین افزایش در آمان بود که از ۳۰ هزار نفر در سال ۱۹۴۸ م. به ربع میلیون در سال ۱۹۶۰ م. رسید. این افزایش بیشتر نتیجۀ حرکت پناهندگان فلسطینی بود.

به علت این مهاجرتهای داخلی، بیشتر کشورهای عربی، از جوامع روستایی به جوامعی تبدیل شدند که قسمت عمدۀ جمعیت آنها در چند شهر بزرگ تراکم یافته بودند. در سال ۱۹۶۰ م. تقریباً ۴۰ درصد جمعیت مصر ساکن شهرها بودند؛ و اگر شهرک جیزه را هم جزء قاهره به حساب می‌آوردیم تقریباً ۱۳ درصد این جمعیت ساکن قاهره بودند. شهر کازابلانکا ۱۰ درصد تمام جمعیت مراکش و بغداد ۲۰ درصد جمعیت تمام عراق را در خود جای داده بودند.

اگر قرار بود که این جمعیت فزاینده تغذیه شوند و سطح زندگی آنان نیز بهبود یابد، لازم بود که تولیدات روستا و شهر بیشتر شود. این نیاز، اندیشۀ رشد اقتصادی را قوت داد، و دولتها به همین دلیل، و دلایل دیگر، متوجه لزوم این مسئله شدند. انگلستان و فرانسه در آخرین مراحل سلطۀ امپراتوری، متوجه لزوم رشد سریع اقتصادی جهت ایجاد منافع و علایق مشترک بین فرمانروایان و فرمانبران شده بودند، و هنگامی‌که حکومتهای ملی جای انگلستان و فرانسه را گرفتند آنها نیز به رشد و پیشرفت اقتصادی به عنوان تنها وسیلۀ قدرت و خودبسندگی توجه کردند، زیرا بدون شکوفایی اقتصادی ملت نمی‌توانست به استقلال واقعی برسد.

بدین‌ترتیب دورانی پیش آمد که در خلال آن حکومتها به طور جدی‌تری به امور اقتصادی توجه کردند تا رشد آن را تضمین نمایند. در نواحی روستایی تعدادی از کشورها، در زمینۀ بهبود

سیستم آبیاری فعال شدند: مراکش، الجزایر، تونس، سوریه و مهمتر از آنها مصر و عراق. این مسئله در مصر با بیش از نیم قرن تحول نظام آبیاری، سرانجام در دههٔ ۱۹۵۰ م. ساختن سد بزرگ آسوان به کمک اقتصادی و فنی روسیهٔ شوروی به راه حل نهایی خود رسید. کمک شوروی هنگامی آغاز شد که امریکا از همکاری در این زمینه سر باز زد. پیش از ساختن سد آسوان، سیستمهای آبیاری معمول در درهٔ نیل سیلابهای سالانهٔ رود را مهار می‌کردند. آب ذخیره‌شده به صورت دائمی زمینهای کشاورزی را آبیاری می‌کرد و از این راه سالی دوبار محصول زمین برداشت می‌شد؛ اما با ساختن سد بزرگ آسوان، برداشت نیز بیشتر می‌شد. هدف از ساختن سد آسوان آن بود که تمامی سیلابهای رود را در دریاچهٔ بزرگی ذخیره کنند و به هنگام لزوم آب را به هر جا که نیاز بود هدایت نمایند. بدین‌ترتیب نوسان حجم آب نیل از میان می‌رفت و سیلاب و طغیان رود زیانی وارد نمی‌کرد. برای نخستین بار در طول تاریخ حیات در دره نیل، حداکثر استفاده از آب به عمل می‌آمد. امید می‌رفت که با چنین سیستمی زمین مزروعی به میلیون فدان افزایش یابد و زمین زیر کشت غلات از این هم افزونتر شود، زیرا آب فراوان همیشه در دسترس بود. از سوی دیگر، انبار کردن این حجم زیاد آب می‌توانست برای تولید الکتریسیته مورد استفاده واقع شود. دریاچهٔ عظیم پشت سد نیز برای پرورش ماهی مورد استفاده قرار می‌گرفت. اما ایجاد سد زیانهای اندکی هم داشت؛ مثلاً میزان تبخیر آب و از دست رفتن آن در دریاچه زیاد بود و امکان داشت تغییراتی در آب و هوای ناحیه ایجاد کند. نکتهٔ دیگر آن بود که ذخیرهٔ آب در پشت سد باعث ته‌نشین شدن گل و لایی که همراه با آب بود و حکم کود را داشت می‌شد و این گل و لای دیگر به زمینهای شمالی مصر نمی‌رسید.

در عراق افزایش درآمد دولت به علت تولید و استخراج نفت این امکان را فراهم ساخت که برای نخستین بار عملیات سودمندی در زمینهٔ آبیاری و مهار سیلابها، طبق نقشه و به میزان وسیعی اجرا شود. سازمان ویژه‌ای در سال ۱۹۵۰ م. تأسیس شد تا قسمت اعظم درآمد نفت را برای طرحهای آبادانی مصرف کند و با نقشه‌های وسیعی، سیلابهای دجله و فرات را مهار کرده، سدهای متعددی بر شاخه‌های فرعی دجله در نواحی شمالی احداث نماید.

این دوران با دوران استفاده از تراکتور در سطح گسترده در کشاورزی مصادف شد. استفاده از تراکتور از سال ۱۹۳۹ م. در زمینهای متعلق به اروپاییان در سرزمین مغرب و زمینهای متعلق به یهودیان در فلسطین آغاز شده بود، ولی جنبهٔ عمومی نداشت و در نقاط دیگر کمتر مورد استفاده

قرار می‌گرفت. اکنون تراکتور به عراق، سوریه، اردن و مصر نیز وارد شده بود و در سال ۱۹۵۹ م. بیش از ده هزار دستگاه تراکتور در این نواحی مورد استفاده قرار می‌گرفت. استفاده از کود شیمیایی هم، جز در مصر، لبنان و سوریه شایع نبود، به همین ترتیب استفاده از بذرهای اصلاح‌شده نیز زیاد شیوع نیافته بود.

نتیجهٔ این تغییرات افزایشی در وسعت زمینهای مزروعی در چند کشور و توسعهٔ زمینهای زیر کشت غلات در همه‌جا بود؛ در بسیاری از نواحی نیز به‌جای کشت حبوبات برای مصرف محلی به کشت غلات برای ارسال به شهرها و صادرات پرداختند. در مراکش، فرانسوی‌ها در آخرین مرحلهٔ فرمانروایی‌شان دست به اقداماتی اصولی برای «مدرنیزه کردن کشاورزی» زدند: فرانسویان کشاورزان بومی را به صورت گروهی گرد هم آوردند و به آنها روشهای جدید کشاورزی را آموزش دادند و جهت استفاده از اعتبار و بازاریابی، برای آنها تسهیلات تعاونی فراهم آوردند. در سوریه و عراق تغییرات حاصل به وسیلهٔ سازمانهای خصوصی ایجاد شد. بازرگانان سرمایه‌دار زمینهای بین دو رود دجله و فرات را از شیوخ قبایل اجاره کردند و با استفاده از تراکتور در آنها غله کاشتند. برای نخستین بار زمینهای این ناحیه که با بارانهای نامنظم آبیاری می‌شدند از آب فراوان و نیروی کار زیاد استفاده کردند و در نتیجه محصول انبوهی به دست آمد. نتیجهٔ دیگر این کار به هم خوردن توازن بین دامپروری و کشاورزی بود. دامپروری پیش از آن، کاری سودمند و مطمئن بود ولی کشاورزی از آن پس جای آن را گرفت و گسترش کامل یافت؛ مثلاً در سوریه زمینهای زیر کشت غلات ظرف مدت بیست سال به دو برابر رسید، یعنی از ۷۴۸۰۰۰ هکتار در سال ۱۹۳۴ م. به ۱،۸۹۰،۰۰۰ در سال ۱۹۵۴ م. رسید. در سوریه و درهٔ فرات کشت پنبه نیز گسترش یافت.

با آنکه توسعهٔ کشاورزی اهمیت داشت ولی برای بیشتر حکومتها، فوریت درجه اول را در سرمایه‌گذاری نداشت. توسعهٔ سریع صنایع ضروری‌تر جلوه می‌کرد. بسیاری از حکومتها توجه خود را به امور زیربنایی صنعت، نظیر راه، راه‌آهن، ارتباطات، تولید نیروی برق از آب و غیره معطوف داشتند؛ زیرا بدون آنها صنعت پیشرفتی نداشت. فرانسه در سه کشور مغرب، تلاشی اصولی را برای ترقی حمل و نقل، ارتباطات، تولید برق و امور مربوط به روشهای آبیاری آغاز نمود.

سرمایه‌گذاری به وسیلهٔ حکومتها، و تا میزان اندکی به وسیلهٔ بخش خصوصی (بیشتر

اروپاییان در مغرب، و زمینداران سرمایه‌دار که بیشتر به طرف شرق پیشروی می‌کردند) باعث توسعهٔ صنایع شدند. اکثر این صنایع جنبهٔ مصرفی داشت. مانند صنایع غذایی، مصالح ساختمانی، و منسوجات، بویژه در مصر و سوریه که می‌توانستند از منابع پنبهٔ خود استفاده کنند. درکشورهایی با منابع معدنی، صنایع معدن اهمیت و توسعه یافت؛ کشورهایی مثل اردن، مراکش و تونس که معادن غنی فسفات داشتند. توسعه و بهبود اقتصاد به نحوی باعث وابستگی بیشتر کشورهای عربی به کشورهای صنعتی شد. تجمع سرمایه‌های ملی در این کشورها برای سرمایه‌گذاری جهت نیازهایشان کافی نبود؛ پیشرفت آنها به سرمایه‌گذاری و کمکهای خارجی بستگی داشت. در سالهای پس از جنگ جهانی دوم برخی از این کشورها قادر بودند که از لیرهٔ انگلیسی [پوند استرلینگ] استفاده کنند، که از هزینه‌های ارتش در زمان جنگ ذخیره شده بود؛ کشورهای مغرب از بودجهٔ حکومت فرانسه که تحت برنامهٔ کمک مارشال به این کشور اعطا شده بود، استفاده می‌نمودند. میزان سرمایه‌گذاری خارجی اندک بود، بجز در مراکش که برای سرمایه‌داران فرانسوی در سالهای بعد از جنگ جاذبه داشت؛ زیرا سرمایه‌داران از وقایعی که ممکن بود در فرانسه اتفاق بیفتد نگران بودند. بعدها امریکا به کشورهای عربی که سیاستشان در راستای سیاست آن کشور بود وام داد، و در پایان دههٔ ۱۹۵۰ م. روسیه نیز به مصر و سوریه وام داد.

به طور کلی کمکهای خارجی به این کشورها تقریباً علل سیاسی داشت، و زمانی‌که این کمکها در توسعهٔ نیروهای مسلح کشورهای تازه‌استقلال‌یافته به کار نمی‌رفت برای واردات مصالح عمدهٔ زیربنایی صنایع مصرف می‌شد. نتیجهٔ این مسئله افزایش وابستگی کشورهای دریافت‌کنندهٔ کمک به کشورهای خارجی بود. کشورهایی که کمک دریافت می‌کردند مقروض کشورهای کمک‌دهنده می‌شدند و روابط اصلی بازرگانی آنها، با کشورهای صنعتی اروپایی و بعد هم تا حد زیادی با امریکا همچنان ادامه می‌یافت. مصر در این میان استثنا بود که در پایان دههٔ ۱۹۵۰ م. بیش از ۵۰ درصد صادرات خود را به بلوک شرق می‌فرستاد و بیش از ۳۰ درصد واردات خود را از کشورهای آن بلوک می‌خرید. الگو و ساختار این مبادلهٔ بازرگانی مانند گذشته بود: مواد خام صادر می‌شد و کالاهای ساخته‌شده وارد می‌گردید. اما دو تغییر در این میان چشمگیر بود: ورود منسوجات اهمیت کمتری پیدا کرد، زیرا در این کشورها کارخانجات نساجی تأسیس شده بود؛ از سوی دیگر واردات گندم افزایش یافت زیرا تولیدات گندم محلی کفاف

مایحتاج جمعیت فزایندهٔ شهرها را نمی‌داد.

در خلال این سالها صدور نفت بسرعت اهمیت پیداکرد و این مسئله باعث وابستگی شدید کشورهای صاحب نفت و دنیای صنعتی به یکدیگر شد. اندکی پیش از شروع جنگ جهانی دوم، منابع نفتی کشورهای خاورمیانه و مغرب، جزء مهمترین منابع نفتی جهان به شمار می‌آمدند. این کشورها در سال ۱۹۶۰ م.، ۲۵ درصد نفت خام تمام جهان را تولید می‌کردند و از آنجا که بازارهای محلی آنها وسعت ناچیزی داشت، این کشورها بزرگترین صادرکنندگان نفت جهان بودند. بیشترین تولید نفت در کشور ایران صورت می‌گرفت، در کشورهای عربی بزرگترین تولیدکنندگان نفت عبارت بودند از: عراق، کویت، عربستان سعودی، اما جز اینها در سایر کشورهای حاشیهٔ خلیج [فارس] و مصر نیز نفت تولید می‌شد، و در سال ۱۹۶۰ م. منابع نفتی عظیمی در لیبی و الجزایر نیز کشف شدند. نفت خاورمیانه در آینده باز هم اهمیت بیشتری کسب کرد: در سال ۱۹۶۰ م. کارشناسان تخمین زده بودند منابع نفتی خاورمیانه ۶۰ درصد از تمام منابع نفتی شناخته‌شدهٔ جهان را تشکیل می‌دهد.

در تمام نواحی، اکتشاف، استخراج و صدور نفت به وسیلهٔ شرکتهای نفتی غربی انجام می‌شد. این شرکتها تشکیل می‌شدند از چند شرکت بزرگ نفتی که با یکدیگر قرارداد داشتند و صنعت نفت را به انحصار خود درآورده بودند. استخراج نفت در عراق در انحصار مجموعه‌ای از شرکتهای انگلیسی، فرانسوی، هلندی و امریکایی بود؛ کار استخراج در عربستان سعودی به وسیلهٔ امریکاییان، درکویت به وسیلهٔ انگلیسی‌ها و امریکایی‌ها، در لیبی به وسیلهٔ تعداد فراوانی از شرکتهای خارجی، و بالاخره در الجزایر به وسیلهٔ شرکتی فرانسوی که حکومت فرانسه در آن سرمایه‌گذاری کرده بود صورت گرفت، سرمایه‌های این شرکتهای نفتی به وسیلهٔ سرمایه‌گذاران خصوصی غربی تأمین می‌شد، و این خود مثال روشنی بود از طرز به کار افتادن سرمایه‌های خصوصی غربی‌ها در این دوره در کشورهای عربی. تکنولوژی برتر صنعت نفت نیز به وسیلهٔ کارشناسان اروپایی و امریکایی تأمین می‌شد. قسمت عمدهٔ نفت به کشورهای غربی صادر می‌گردید. کشورهای عربی میزبان، گذشته از دادن نفت، در زمینهٔ تأمین خدمات کارگری ـ خواه فنی خواه غیر فنی ـ نیز همکاری می‌کردند، ولی این خدمات کارگری محدود بود، زیرا استخراج و پالایش نفت به کارگر زیادی نیاز نداشت.

ولی در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ م. وضعیت تغییر کرد. بدین معنی که تعداد بیشتری از افراد محلی

در شغلهایی که به مهارت بالایی نیاز داشت به استخدام درآمدند؛ هرچند مجموع نیروی کارگر هنوز زیاد نبود، ولی افرادی که در صنعت نفت آموزش می‌دیدند به بخشهای دیگر اقتصادی می‌رفتند. هنوز مهمترین چیز، دگرگونی در مسئلهٔ تقسیم منافع حاصل از نفت بین کشورهای میزبان و شرکتهای نفتی بود. در سال ۱۹۴۸ م.، ۶۵ درصد از منافع صنعت نفت به جیب شرکتهای خارجی می‌رفت ؛ سهم کشورهای میزبان تنها به یک حق امتیاز محدود می‌شد که درصدی بود از بهای نفت که شرکتهای خارجی خود تعیین می‌کردند. فشار از جانب کشورهای صاحب نفت از سال ۱۹۵۰ م. باعث تغییراتی در موافقت‌نامه‌ها شد، تا آنکه سرانجام سهم کشورهای میزبان به ۵۰ درصد از درآمد خالص شرکتهای نفتی رسید. در سال ۱۹۶۰ م. کشورهای عمدهٔ تولیدکنندهٔ نفت (نه فقط در خاورمیانه، بلکه در همه جا) سازمانی به نام «سازمان کشورهای صادرکنندهٔ نفت» (اوپک) تشکیل دادند. هدف این کشورها آن بود که در مذاکرات با شرکتهای بزرگ نفتی جبههٔ واحدی تشکیل دهند. بدین‌ترتیب راه تازه‌ای در برابر آنان باز شد که سرانجام آن به مرحله‌ای منتهی می‌شد که خود این کشورها لااقل در تولید، نقش شرکتهای نفتی را به عهده بگیرند.

منافع پیشرفت: بازرگانان و زمینداران

بازرگانان و زمینداران بومی، پس از استقلال موفق شدند قسمت اعظم از منافع رشد اقتصادی را از آن خود سازند. بازرگانان برای به دست آوردن سهم عمده‌ای از تجارت صادرات و واردات، در حکومتهای مستقل نفوذ کردند. حتی برخی از شرکتهای بزرگ مصری که با سیاستمداران همکاری نزدیکی داشتند، در تجارت پنبهٔ مصر که برای مدتی بس دراز در دست شرکتها و بانکهای خارجی بود، نقش عمده‌ای بازی کردند. قسمت عمدهٔ سرمایه‌داران یهودی در عراق که سابقه‌ای در امر تجارت با انگلستان و هند داشتند پس از روی کار آمدن کشور اسرائیل که وضع آنها را دشوار کرد، آن کشور را ترک کردند، و بازرگانان شیعهٔ عراقی جای آنها را گرفتند. به علت تراکم سرمایه در دست بازرگانان و زمینداران، بیشتر صنایع جدید نیز در دست آنها بود. نکتهٔ دیگری که لزوم این مسئله را ایجاب می‌کرد آن بود که صنایع جدید می‌بایست رابطه‌ای با حکومت داشته باشند. در بعضی از کشورها بین سرمایه‌داران بومی و سرمایه‌داران خارجی

همکاری وجود داشت. مراکش نمونهٔ یکی از این کشورها بود. در اینجا بعد از کسب استقلال، شرکتهای مختلط فرانسوی ـ مراکشی کماکان به موجودیت و اهمیت خود ادامه دادند، و در مصر نیز تا مدتی وضع به همین منوال بود. بانکهای محلی یا بانکهای مختلط نیز حائز اهمیت فراوانی بودند. حق امتیاز و منافع اختصاصی نفت به بانکهایی سپرده می‌شدند که در بیروت به وسیلهٔ لبنانی‌ها و فلسطینی‌ها اداره می‌گردید.

در سالهای بعد از جنگ در بسیاری از نقاط، توسعهٔ کشاورزی به سود کسانی بود که مالک یا اداره‌کنندهٔ وسیعی بودند، بویژه مالکان بزرگ که در بانکها و شرکتهای کارگشایی نفوذ داشتند و می‌توانستند برای سرمایه‌گذاریهای خویش از آنها استفاده کنند. پس از کسب استقلال تونس و مراکش، زمینهایی که قبلاً در دست مالکان خارجی بود به وسیلهٔ حکومت یا سرمایه‌داران محلی خریداری شد. تا سال ۱۹۵۲ م. موقعیت مالکان بزرگ در مصر کماکان به قوت خود باقی ماند. چهارصد و اندی از افراد خاندان سلطنتی عمده‌ترین مالکان زمینها بودند. گرداگرد این افراد نیز در حدود ۲۵۰۰ خانواده و شرکت مصری و حدود ۲۰۰ شرکت خارجی وجود داشتند که هر کدام مالک بیش از یکصد فدان[1] زمین بودند. بدین‌ترتیب این عمده مالکان ۲۷ درصد زمینهای کشاورزی را در اختیار خود داشتند. در واقع نظارت بر دولت در دست آنها بود و به طور متوسط نیمی از وزیران، سناتورها، و نمایندگان مجلس از این طبقه برمی‌خاستند. در روش آبیاری، آنها از مزایایی برخوردار بودند و می‌توانستند روش اخذ مالیات را به سود خود تعدیل نمایند. به علت سرمایهٔ فراوان و سهولت گرفتن اعتبار، این گروه می‌توانستند در مواقع ضروری زمین بخرند و چون نظارت بر بهترین زمینها در دست آنان بود در نتیجه اجاره بهای سنگینی از کشاورزان دریافت می‌داشتند. برخی از کارشناسان اقتصادی بر این باور بودند که می‌باید در روش اجاره دادن زمینها اصلاحاتی صورت گیرد؛ از سوی دیگر کشاورزان نیز صحبت از بی‌عدالتی در این زمینه می‌کردند. با این‌همه تا پیش از سال ۱۹۵۲ م. کمتر اتفاق می‌افتاد که در مجالس ملی کشور صدایی در زمینهٔ لزوم اصلاحات ارضی بلند شود.

در خلال این مدت قدرت زمینداران در سوریه و عراق نیز افزایش یافت. دشتهای بزرگ داخلی در سوریه، که ویژهٔ کشت گندم بود، همواره به خانواده‌های مهم شهرنشین تعلق داشت؛ اما اکنون مالکان بزرگ، در میان کسانی‌که در درهٔ فرات پنبه می‌کاشتند، همچنین آنها که در ناحیهٔ

1. feddan.

جزیره گندم می‌کاشتند افزایش پیدا کرده، چند برابر شده بودند. طبقهٔ مالکان بزرگ در عراق تا میزان زیادی بر اثر تغییراتی که از اواخر قرن نوزدهم م. به وقوع پیوسته بود به وجود آمدند. توسعهٔ کشاورزی به کمک تراکتور، سیستم آبیاری مدرن با استفاده از تلمبه و غیره، تبدیل زمینهای گله‌داری به کشاورزی، و بالاخره ثبت مالکیت زمینها به وسیلهٔ افراد، سیاست قیمومیت انگلستان بر عراق و بعداً سیاست دولت مستقل عراق، به نفع مالکان بزرگ در جریان بود. در این میان شیوخ قبایل که قدرت خود را به سود سیاست انگلیسی‌ها و رژیم سلطنتی به کار می‌گرفتند بهرهٔ بیشتری بردند. در سال ۱۹۵۸ م. بیش از ۶۰ درصد زمینهای خصوصی در دست افرادی بود که بیش از یک هزار ذونوم در اختیار داشتند، و تعداد ۴۹ خانواده هریک بتنهایی مالک بیش از ۳۰ هزار ذونوم زمین بودند (ذونوم عراقی تقریباً معادل ۰/۲۵ هکتار و ۰/۶ جریب است). میزان مالکیت زمین در عراق بیشتر از مالکیت زمین در مصر بود، زیرا زمین فراوان و کشاورزی گسترده‌تر بود؛ نکتهٔ دیگر آنکه مقدار بیش از اندازهٔ نمک خاک باعث می‌شد که زمین زودتر قدرت حاصلخیزی خود را از دست بدهد. گذشته از شیوخ قبایل، گروه مالکان شامل خانواده‌های مهم شهرنشین می‌شد که از راه خدمت به دولت یا اعتبار دینی خود زمینی به دست آورده بودند؛ همچنین بازرگانان مسلمان که ثروتی داشتند، زمینهایی را خریداری کرده بودند. در عراق هم مانند مصر مالکان زمین موضع سیاسی نیرومندی داشتند، اینان یا وزیر بودند یا نمایندهٔ مجلس؛ رژیم سلطنتی و طبقهٔ حاکمه به آنان احتیاج داشتند.

قدرت دولت

چنین به نظر می‌رسد که طبقهٔ مالک بیش از طبقات دیگر از ملی‌گرایی و استقلال سود برده باشد؛ اما در بسیاری از کشورها، دوران بهره‌برداری این طبقه زودگذر و برندهٔ واقعی، خود دولت بود: آنها که مهار حکومت را در دست داشتند و آنها که در سازمانهای لشکری و کشوری خدمت می‌کردند. فرآیند اساسی اجتماعی که دولت از راه آن مهار امور کشور را در دست گرفت، در بسیاری از کشورها هنگامی تکمیل شد که فرمانروایان خارجی آن سرزمین را ترک کردند؛ حتی در کشورهایی مانند مراکش که تا آن زمان حکومت مرکزی چندان قدرتی نداشت، پس از استقلال، حکومت به کمک ارتش، پلیس، و دستگاه اداری، تسلط کامل را به دست آورد. در

عربستان سعودی نیز حکومت نیرومند وسازمان‌یافته‌ای که ملک‌عبدالعزیز به فرزندانش تحویل داد، نواحی گوناگون کشور را در یک اجتماع متحدالشکل سیاسی حفظ می‌کرد. تنها در حواشی جنوبی شبه‌جزیره فرآیند اشاره‌شده تکمیل نشده بود. در یمن، حکومت امام هر طور بود در سراسر کشور سایه افکند. در عدن، انگلستان گروهی از رؤسای قبایل را در نواحی گوناگون مستقر کرده، تحت حمایت خود گرفته بود، ولی به طور مستقیم بر آنها فرمانروایی نمی‌کرد. در عمان نیز فرمانروا تحت حمایت انگلستان بود ولی عرصهٔ قدرتش بیشتر در پایتخت، یعنی مسقط در ساحل بود و کمتر در نواحی داخلی گسترش داشت.

در مرحلهٔ پس از استقلال، فعالیتهای دولت اندک‌اندک از مرحلهٔ حفظ نظم و قانون، اخذ مالیات و اجرای خدمات اساسی فراتر رفت. تا آن زمان تقریباً در همه‌جا ادارهٔ خدمات عمومی به عهدهٔ سازمانهای خصوصی بود: بانکها، راه‌آهن، تلفن، آب و برق و گاز. این مسئله با روند کلی این خدمات در سراسر جهان مطابقت داشت، ولی در این نواحی دلیل خاصی برای این جریان وجود داشت: در بیشتر کشورها چنین سازمانهایی متعلق به شرکتهای خارجی بودند؛ ملی‌سازی باعث تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت عمومی، همچنین مالکیت خارجی به مالکیت افراد محلی گردید.

حرکت ملی‌سازی شتاب خاص خود را داشت. حکومتهای جدید در ادامهٔ رشد مراکز مستقل قدرتهای اقتصادی از این بیمناک بودند که مبادا این قدرتهای اقتصادی تبدیل به قدرتهای سیاسی شوند، یا با فرمانروایان سابق ارتباط برقرار کنند. گذشته از اینها، صنعتی کردن سریع کشور اگر به دست سازمانهای خصوصی سپرده می‌شد کار دشوار می‌گردید، ولی ناگزیر حرکتش آهسته بود: تجمع سرمایه‌های خصوصی در دوران فرمانروایان خارجی محدود بود و اکنون نیز نارسا و اندک به نظر می‌رسید. تا زمانی‌که بازار پولی سازمان‌یافته‌ای وجود نداشت با این سرمایه‌های خصوصی مشکل بود که بتوان سرمایه‌گذاری تولیدی انجام داد. احتمالاً سرمایه‌گذاران خصوصی از به کار انداختن سرمایه‌های خود در صنایع جدید و امتحان‌نشده تردید داشتند و ترجیح می‌دادند که سرمایه‌های خود را در عرصه‌های زمین با ساختمانهای شهری به کار اندازند، حتی اگر سرمایه‌های خود را در مورد صنایع جدید به کار می‌انداختند، امکان داشت برنامه‌های ملی، کارخانه‌های ایجادشدهٔ آنان را در درجهٔ اول اهمیت قرار ندهد.

این مسائل بهانه‌ای بود برای دخالت دولتها در امور اقتصادی، و از آنجا که در این مرحله

منابع اصلی در دست دولتها بود، چنین دخالتهایی امکانپذیر می‌نمود. معنای دیگر خروج فرمانروایان خارجی از کشور آن بود که درآمد مالیاتها تحت نظارت کامل دولت در می‌آمد، و این درآمدها اکنون افزایش پیدا می‌کرد، زیرا امتیازات مالی‌ای که به سازمانهای خارجی داده می‌شد از میان رفته بود. در برخی از کشورها درآمد نفت به عنوان منبع سرمایه‌گذاری مورد استفاده قرار می‌گرفت؛ حتی امکان داشت کشورهایی که خود فاقد نفت بودند از حق عبور نفت استفاده کنند. امکان دیگر استفاده از وامهایی بود که کشورهای غنی‌تر به آن می‌پرداختند. ۶۱ درصد درآمد دولت عراق در سال ۱۹۶۰ م. از درآمد نفت تأمین می‌شد. در عربستان سعودی ۸۱ درصد درآمد و در کشورهای کوچک خلیج فارس تقریباً صد در صد درآمد دولت از نفت تأمین می‌گردید. در سوریه ۲۵ درصد درآمد دولت از حق عبور نفت از لوله‌هایی تأمین می‌شد که نفت را از عراق و عربستان به سواحل مدیترانه می‌رساند؛ اردن نیز ۱۵ درصد از درآمد خود را از همین راه تأمین می‌کرد. وام نیز برای توسعهٔ صنایع، از کشورهای صنعتی یا از نمایندگیهای بین‌المللی به این کشورها سرازیر می‌شد.

حتی پیش از کسب استقلال نیز بعضی از فعالیتهای اقتصادی تحت نظارت دولت درآمده بود. از زمانی‌که استخراج فسفات در مراکش اهمیت یافت، این صنعت تحت نظارت سازمانهای دولتی قرار گرفت. در سودان حق امتیازی که از شرکتهای انگلیسی برای کشت پنبه اخذ می‌شد در اختیار حکومت بود؛ همچنین در ناحیهٔ جزیره حق امتیاز در سال ۱۹۵۱ م. به دست حکومت افتاد. پس از کسب استقلال فرآیند استفاده از درآمدها شتاب و سرعت بیشتری یافت. دولت تونس صنعت استخراج فسفات را به دست خود گرفت؛ در اردن نیز دولت به میزان زیادی در صنعت استخراج فسفات دخالت کرد. سیاست حکومت نظامی در مصر که در سال ۱۹۵۲ م. قدرت را در دست گرفت، به شیوهٔ فزاینده‌ای در جهت ملی کردن کارخانه‌ها بود. در سال ۱۹۶۱ م. این سیاست به اوج خود رسید و آن زمانی بود که دولت نظارت بر تمام بانکها و شرکتهای بیمه و تقریباً تمام شرکتهای بزرگ صنعتی را به دست خود گرفت. در سالهای پیش از آن، نخستین برنامهٔ پنج‌ساله اعلام و اجرا شده بود. هدف این برنامه توسعهٔ سریع طرحهای صنعتی و کشاورزی زیر نظر دولت بود. استثنای عمده در این میان سرزمین مراکش بود که در این زمینه در سال ۱۹۶۰ م. در برابر دو راهی قرار گرفت: راه اول آن بود که با اجرای سریع برنامهٔ صنعتی کردن کشور و محدود نمودن مصرف، اقتصاد کشور را تحت نظارت خود درآورد؛ راه دوم آن بود که به طور کلی

اقتصاد کشور را وابسته به سرمایه‌گذاریها و شرکتهای خصوصی نماید. این حق انتخاب دوگانه باعث بروز کشمکشهای شدیدی بین حزب ملی‌گرا و نیروهای محافظه‌کاری که گرداگرد پادشاه را گرفته بودند، شد. هدف حزب ملی‌گرا آن بود که با شتاب تغییراتی در کشور به وجود آورد. این کشمکش سرانجام منجر به آن گردید که با قدرت و دخالت مستقیم شاه، به سود سرمایه‌گذاران و شرکتهای خصوصی اقدام شود.

چشمگیرترین نمونهٔ دخالت دولت در فرآیندهای اقتصادی، دخالت در امر صنایع نبود، بلکه اقدام در مورد نظام اصلاحات ارضی و مالکیت زمین بود. این اقدام اهمیت سیاسی و اجتماعی فوق‌العاده‌ای داشت، زیرا هنوز اکثریت جمعیت کشورهای عربی در خارج شهر و روستاها می‌زیستند؛ از سوی دیگر تقریباً در همه‌جا مالکان بزرگ نیرومندترین طبقه را در اجتماع تشکیل می‌دادند. در حقیقت همین طبقه بود که نیرومندترین نفوذ را هم در دولت و هم در سرمایه‌ها داشت؛ ضربه زدن به این طبقه به معنای ضربه زدن به قدرتی بود که بر حکومت سلطه داشت و به همین ترتیب این اقدام باعث آزاد نمودن سرمایه‌های کلان جهت سرمایه‌گذاری می‌گردید.

به محض آنکه حکومت نظامی در سال ۱۹۵۲ م. قدرت را به دست گرفت گسترده‌ترین برنامهٔ اصلاحات ارضی را اعلام کرد. این مسئله‌ای بود که در گذشته کمتر مورد بحث دولت یا مجلس قرار گرفته بود. اجرای چنین برنامه‌ای با این سرعت و با این جزئیات دقیق نشانهٔ آن بود که هم دولت به استقلال کامل دست یافته و هم گروه فرمانروایان جدید، اندیشه‌ها و برنامه‌هایی کاملاً متفاوت و مغایر با اندیشه‌های فرمانروایان گذشته دارند. جالبترین قسمت برنامهٔ اصلاحات ارضی آن بود که حداکثر مالکیت ارضی هر فرد را به ۲۰۰ فدان تقلیل داد، ۱۰۰ فدان نیز به فرزندانش اختصاص می‌داد؛ در سال ۱۹۶۱ م. این میزان هم تقلیل یافت و به ۱۰۰ فدان رسید، و در سال ۱۹۶۹ م. باز هم کمتر شد و به ۵۰ فدان رسید. مازاد این میزان اراضی با بهای ثابتی توسط دولت خریداری می‌شد و در میان کشاورزان خرده‌پا تقسیم می‌گردید. گذشته از آن، زمینهای متعلق به خاندان سلطنتی بدون پرداخت بها مصادره گردید. میزان اجاره‌بهایی که یک مالک از مستأجر خود می‌گرفت محدود شد؛ قرارداد اجاره نیز دست‌کم برای مدت سه سال اعتبار داشت. دولت به اجاره کنندگان زمین و کشاورزان خرده پا کمک می‌کرد تا اعتبار بگیرند؛ تعاونیهای دولتی نیز برای محصول آنها بازار فراهم می‌کردند. طی ده سال بعد حدود نیم میلیون فدان زمین به اجبار از طرف دولت خریداری شد و قسمتهایی از آن میان کشاورزان تقسیم گردید.

نتایج این اقدامات فوق‌العاده بود؛ اما باز هم در همه‌جا چنان نبود که انتظار می‌رفت: از نظر سیاسی قدرت مالکان بزرگ و خاندان سلطنتی از میان رفت؛ از نظر اقتصادی درآمد به شیوهٔ متعادلی توزیع شد و از دست سرمایه‌داران بزرگ به کشاورزان خرده‌پا و مستأجران تهیدست منتقل شد. در این میان، وضع گروههای متوسط، یعنی آنها که مالکیت متوسطی داشتند تغییر چندانی نکرد.

در سال ۱۹۵۸ م. در سوریه نیز اقدامات مشابهی صورت گرفت: میزان حداکثر مالکیت زمین محدود شد؛ در قراردادهای کشاورزی تجدید نظر شد و به سود مستأجران زمین و خرده‌کشاورزان تغییراتی در آن داده شد؛ و بالاخره حداقل ثابتی برای مزد کارگران کشاورزی تعیین گردید. در نخستین سالها اقدامات دولت سوریه نیز نتوانست مانند اقدامات دولت مصر بازده داشته باشد، زیرا دستگاه اداری ظرفیت اجرای این کار را نداشت؛ از وسعت زمینها برآورد کامل و جامعی به عمل نیامده بود، و بالاخره قدرت سیاسی مالکان بزرگ هنوز متزلزل نشده بود. در عراق نیز پس از کودتای نظامی سال ۱۹۵۸ م. تصمیمات مشابهی اتخاذ گردید، ولی این تصمیمات پیش از پیدایش یک گروه ثابت فرمانروا با اندیشه‌هایی مشخص دربارهٔ تغییرات اجتماعی اتخاذ شده بود. برای چند سال اول، در این زمینه بین طبقهٔ حاکمه اختلاف نظر وجود داشت. بحث بر سر این بود که آیا زمینهایی که توسط دولت گرفته می‌شود باید کماکان در اختیار او باشد و در آن فعالیت سودمند صورت گیرد، یا آنکه این زمینها را باید در میان خرده‌مالکان و خرده‌کشاورزان تقسیم نمود.

فقیر و غنی در شهر

حجم فزایندهٔ جمعیت، مهاجرت از روستا به شهر، و افزایش تعداد و قدرت سرمایه‌داران ملی ـ مالکان زمین، بازرگانان، صاحبان کارخانه‌ها، مقامات لشکری و کشوری ـ ماهیت زندگی شهرنشینی را از جهات بسیاری تغییر داد. پس از کسب استقلال، طبقهٔ متوسط بومی ساکن محلاتی شدند که در گذشته به طور عمده اقامتگاه اروپاییان بود. مهاجران روستایی نیز ساکن محلات طبقهٔ متوسط بومی شدند، یا به محلات جدیدی روی آوردند. در نتیجهٔ این امر، در هر دو مورد فوق تغییراتی در آداب و شیوهٔ زندگی صورت گرفت: طبقهٔ متوسط شیوهٔ زندگی

اروپاییان سابق را پیش گرفتند و مهاجران روستایی سبک زندگی تهیدستان شهرنشین را اتخاذ کردند.

فرآیند تغییر و تحول در مغرب پیش از کسب استقلال آغاز شد؛ بدین معنی که در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ م.، طبقاتی که تحصیلات متوسطی داشتند به مرکز شهرهای خود روی آوردند و جای اروپاییان را گرفتند. تفکیک جمعیت شهرنشین که سیاست قیمومیت فرانسه در مراکش، الجزایر و تا میزانی هم در تونس بود، در حال تکوین بود. ظهور استقلال این فرآیند را شتاب بخشید. اروپاییان با سرمایه‌های خود بیرون رفتند و طبقهٔ حاکم جدید، مقامات دولتی، مالکان و بازرگانان جای آنها را گرفتند. در شهرهای قاهره و اسکندریه این تفکیک کامل بود. محلاتی وجود داشت که بیشتر اروپایی بود تا مصری. این فرآیند ماهیت آنها را تغییر داد. گشودن در ورودی «باشگاه ورزشی جزیره» به روی مصریان، و سوزاندن ساختمانهای مربوط به خارجیان در خلال شورشهای سال ۱۹۵۲ م. در قاهره، وقایعی بود که نشانه‌های عمدهٔ تغییرات اجتماعی به شمار می‌آمد. در لبنان و سوریه و عراق مستملکات اختصاصی خارجیان فراوان و گسترده بود، ولی در فلسطین اوضاع دیگری حاکم بود. هنگامی‌که در سال ۱۹۴۸ م. قسمت عمدهٔ زمینها و خانه و کاشانه اعراب را از چنگشان بیرون آوردند، بر عموم آشکار شد شهرهایی که سابقاً جمعیت مختلط داشتند اکنون بیشتر میزبان جمعیتهای یهودی اروپایی‌تبار هستند. مهاجران یهودی از کشورهای عرب بیشتر در شهرهای کوچک یا روستاها مستقر شدند. در اورشلیم که اکنون بین اردن و اسرائیل تقسیم شده بود جمعیت نیمهٔ شهر متعلق به اردن که شامل شهر قدیمی نیز می‌شد، تقریباً همه عرب بودند. قسمت عمدهٔ اعراب ثروتمند اورشلیم و حیفا و یافا در شهرهایی دور از فلسطین ساکن شدند. سرمایه و نیروی کار آنان بود که باعث رشد سریع امان گردید.

طبقهٔ مرفه در محلات جدیدشان عیناً مانند اروپاییان می‌زیستند، در خانه‌هایی مشابه خانه‌های آنان ساکن بودند، لباسهایی همچون لباسهای آنان می‌پوشیدند، گاهی اوقات سازشی بین سبک قدیم و جدید صورت می‌گرفت؛ مثلاً یک مراکشی در کازابلانکا به هنگام کار لباس اروپایی برتن می‌کرد، ولی در نماز جمعه همان لباس سنتی خود یعنی جلابه را می‌پوشید. امکان داشت در یک خانهٔ «مدرن» اروپایی یک اتاق به سبک شرقی تزیین شود: پشتی و تشکچه‌های کوتاه، سینیهای مسی و بالاخره تزیینات شرقی که به دیوار آویخته شده بود. در

بعضی از محلات جدید، پیروان مذاهب گوناگون بیش از گذشته، یعنی زمانی‌که در مدینه [شهر قدیمی] بودند، با یکدیگر اختلاط داشتند. آنها در آپارتمانها و خیابانهای مشابه زندگی می‌کردند، فرزندان همهٔ این افراد پیرو هر دینی که بودند، به مدرسهٔ واحدی می‌رفتند. ازدواج فردی مسلمان با فردی یهودی یا مسیحی هنوز هم نادر بود، اما شاید نه به آن شدتی که در گذشته وجود داشت.

ثروت در فضای باز محلات جدید، آزادانه‌تر از شهرهای قدیمی می‌توانست خود را به معرض نمایش بگذارد؛ زیرا در شهر قدیمی (مدینه) ترس از حاکم محلی یا همسایگان باعث می‌شد که مردم نشانه‌های رفاه خود را پنهان کنند. نمای بیرونی خانه‌ها جلوهٔ تازه‌ای به خیابانها بخشیده بود؛ اتاقها با اسباب و اثاث دلپذیرتری آذین شده بودند و جواهرات زینتی آزادانه‌تر به معرض دید دیگران درمی‌آمد. در این دوره نماد ویژهٔ جاه و مقام که اهمیت فراوانی پیدا کرد اتومبیل بود. پیش از جنگ جهانی دوم اتومبیل شخصی نادر بود، اما اکنون به تعداد زیاد دیده می‌شد. در قاهره از سال ۱۹۴۵ تا سال ۱۹۶۰ م.، تعداد اتومبیلهای شخصی تقریباً به دو برابر رسید. افزایش تعداد اتومبیل، کامیون و اتوبوس، لزوم احداث راههای جدید و عریض‌تر در شهرها و روستاها را ایجاد نمود. احداث یک بلوار عریض از میان یک محلهٔ شهر قدیمی، عملی نمادین حاکی از نوگرایی و استقلال به شمار می‌آمد. احداث چنین بلواری نخست در دههٔ ۱۸۷۰ م. در قاهره صورت گرفت. در این زمان اسماعیل پاشا خیابان محمدعلی پاشا را در این شهر ساخت، پس از وی این کار در سراسر خاورمیانه، بجز سرزمین مغرب، تکرار شد. اتومبیلهای شخصی و راههای مخصوص ساخته‌شده برای آنها، شیوهٔ زندگی طبقات ثروتمند را تغییر داد. زندگی آنان دیگر محدود به محلهٔ خودشان نمی‌شد؛ آنها می‌توانستند سراسر شهر و نواحی روستایی را زیر پا گذارند و در عین حال محل سکونت خود را بسیار دورتر از محل کارشان انتخاب کنند.

محله‌هایی که از سوی طبقهٔ متوسط تخلیه شد، به وسیلهٔ مهاجران روستایی اشغال گردید. عده‌ای از این مهاجران به جاذبهٔ مسجد یا زیارتگاه شهر قدیمی (مدینه) رفتند، یا جای مناسبتری برای خود یافتند: در شهرهای مختلط تعدادی از آنها در محله‌هایی که قبلاً به اروپاییان طبقهٔ متوسط تعلق داشت سکونت کردند؛ مانند شوبرا[1] در شهر قاهره. در برخی از شهرها،

1. Shubra .

حلبی‌آبادهایی که قبلاً هم وجود داشت، توسعه یافت. اما این جریان در قاهره صورت نگرفت؛ زیرا «شهر مردگان»، که گورستانهایی بود بسیار وسیع به عنوان محل اسکان جمعیت روزافزون طبقهٔ فقیر به کار رفت. مقامات دولتی، این حلبی‌آبادها را از جایی به جای دیگر منتقل می‌کردند، اما به مرور زمان بعضی از آنها صورت شهر پیدا کردند و ثابت ماندند؛ مثلاً اردوگاههای پناهندگان فلسطینی گرداگرد شهرهای بیروت، دمشق و امان که همگی جزء محله‌های اصلی شهر شدند. در چند کشور، دولتها برنامه‌هایی برای بنای ساختمانهای ارزان‌قیمت در خارج شهر اصلی یا در مناطق صنعتی طرح‌ریزی کردند. در آخرین دههٔ فرمانروایی فرانسویان در مراکش، یک مهندس بااستعداد شهرساز کوشید در آنجا چنین برنامه‌هایی را اجرا کند. در سال ۱۹۶۰ م. در مصر یک برنامهٔ پنج سالهٔ خانه‌سازی به اجرا درآمد که طی آن شهرکی به نام مدینةنصر در جوار قاهره ساخته شد. در خلال این سالها یک مهندس معمار مصری به نام حسن فتحی (۱۹۰۰ ـ ۱۹۹۸ م.) مباحث جالبی را دربارهٔ نحوهٔ اجرای این برنامه‌ها پیش کشید. وی بر این باور بود که به جای تقلید از طرحهای معماری غربی، شایسته است که از همان سبک سنتی شهرسازی اسلامی الهام گرفته شود.

در قاهره، بیروت و چند شهر دیگر، اجرای اصول تجدد و بودجهٔ مورد نیاز آن از توان طبقات مستمند فراتر می‌رفت؛ در نتیجه محلات توانگران و مستمندان از یکدیگر مجزا شدند و بین آنها ناحیه‌ای برزخی به وجود آمد که محل سکونت طبقات متوسط ضعیف، مانند دکانداران، کارمندان دون‌پایهٔ ادارات و کارگران صنعتی بود. اینها نوعی طبقهٔ متوسط را تشکیل می‌دادند. ولی در اکثر شهرها بین ثروتمندان و فقرا شکافی وجود داشت. مهاجران روستایی می‌کوشیدند آداب و رسوم زندگی‌ای را که طبقات شهری ترک کرده بودند اتخاذ کنند و بدین‌ترتیب شیوهٔ سنتی زندگی تداوم می‌یافت. زنان که در نواحی روستایی در مزارع هنگام کار بی‌حجاب بودند و از چاهها آب می‌کشیدند اکنون در شهر حجاب را رعایت کرده، از جمع کناره می‌گرفتند. اما حتی در این سطوح اجتماعی نیز تغییراتی به وقوع پیوست: مثلاً تعدد زوجات که در گذشته تقریباً شایع بود، اکنون به علت مشکلات زندگی و کوچک بودن آپارتمانها، یا تغییر مفهوم زندگی خانوادگی کمتر صورت می‌گرفت. میزان طلاق و جدایی در خانواده که در سطح بالایی بود، اکنون کاهش یافته بود. میزان زاد و ولد در مقایسه با کشورهای صنعتی بالا بود، ولی در شهر کمتر از روستاها بود؛ زیرا دختران جوان به مدرسه می‌رفتند و دیرتر از گذشته ازدواج می‌کردند.

مردهای جوان نیز می‌کوشیدند تا شغل و حرفهٔ ثابتی به دست آورند و برای ازدواج پولی پس‌انداز کنند. نکتهٔ دیگری که باعث کاهش میزان زاد و ولد شده بود، مهار کردن موالید بود. در مصر در اواخر دههٔ ۱۹۵۰ م. در حدود ۵۰ درصد از افرادی که تحصیلات بالایی داشتند، همچنین ۱۰ درصد از شهرنشینان تنگدست، از وسایل جلوگیری از بارداری استفاده می‌کردند؛ ولی در میان روستاییان فقیر چنین مسائلی وجود نداشت. در این دوران مسئلهٔ افزایش و انفجار جمعیت، در مصر مورد بحث عموم قرار گرفته و همه با آن آشنا بودند. بعضی از علما اعلام کردند که جلوگیری از بارداری شرعی است.

ادامهٔ زندگی برای شهرنشینان تهیدست کماکان دشوار بود. تعداد فراوانی از این طبقه بیکار بودند. در سال ۱۹۶۰ م. در قاهره چنین برآورد شد که ۷/۵ درصد از جمعیت در صنایع، ۲۳ درصد در بخشهای خدمات دولتی، و ۶۶ درصد از مردم بدون کار معین یا ثابتی هستند. در محلات و کلبه‌های پرجمعیتی که این تهیدستان می‌زیستند بیماریهای گوناگون شایع بود: بیماریهای وبا و طاعون که در گذشته در شهرها کشتار می‌کردند اکنون از میان رفته بودند، ولی بیماریهای سل، حصبه، مالاریا، و بیماریهای چشمی شایع بودند. مرگ و میر نوزادان در سطح بالایی بود: آمار نشان می‌داد که در حلبی‌آباد بغداد میزان مرگ و میر نوزادان در سال ۱۹۵۶ م. در هر ۱۰۰۰ آبستنی ۳۴۱ تن بود.

با این همه شواهدی در دست است که نشان می‌دهد حداقل در میان بعضی از طبقات تهیدست وضع زندگی رو به بهبود می‌رفت. در مراکش و عراق، قند و چای که در گذشته در دسترس این طبقات نبود اکنون جزء ضروریات زندگی‌شان شده بود. مصرف مواد غذایی در مصر از حد متوسط ۲۳۰۰ کالری در روز در دههٔ ۱۹۵۰ م.، به ۲۵۰۰ کالری در ده سال بعد ترقی کرد. خدمات عمومی شهر گسترش و بهبود یافت. درمانگاهها خدمات پزشکی و بهداشتی انجام می‌دادند. سیستم لوله‌کشی بهداشتی آب، شیوع بیماریها را کاهش داد. در بعضی از شهرها شبکهٔ حمل و نقل و ارتباطات بهبود یافت. تعداد فراوانی از کودکان به دبستان رفتند و سازمانهایی برای مبارزه با بیسوادی گشایش یافت. زنان بیشتری مشغول کار شدند که غالباً در کاخانه‌ها کار می‌کردند؛ بیشتر آنها جوان و مجرد بودند و در خانهٔ پدری زندگی می‌کردند. مقدار پولی که آنها از راه کار کردن به دست می‌آوردند باعث تغییری در ساختار زندگی خانوادگی‌شان نمی‌شد؛ هرچند کار آنها باعث افزایش درآمد خانواده می‌شد ولی این مسئله الزاماً باعث مرفه‌تر شدن یا مستقلتر

شدن این زنان جوان نمی‌گشت.

این تغییرات گروههای معینی از جمعیت را بیشتر تحت تأثیر قرار داد. شکاف بین کارگران صنعتی و کارگران غیرفنی وسیعتر شد. برای تعدیل و تنظیم وضع مشاغل، دولتها اقدامات قاطع‌تری به عمل آوردند. در مصر، حداکثر معینی برای ساعات کار روزانه و هفتگی به تصویب رسید. در این دوران در اکثر کشورها اتحادیه‌های کارگری به رسمیت شناخته شدند. این تغییرات بیشتر در دههٔ ۱۹۴۰ م.، بر اثر وقایع ناشی از جنگ و نفوذ حکومت کارگر در انگلستان و حکومت مؤتلفهٔ چپی‌ها در فرانسه صورت گرفت. به همان نسبتی که صنایع گسترده می‌شد تعداد کارگران اتحادیه‌ها نیز افزایش می‌یافت. اتحادیه‌های کارگری در مراکش و تونس، جزئی از نهضت ملی‌گرایان به شمار می‌آمد. در مصر نیز پس از سال ۱۹۴۵ م. سازمانهای کارگران در مخالفت با نفوذ انگلستان نقشی بر عهده داشتند. همین که استقلال کسب شد حکومتها کوشیدند تا فعالیتهای سیاسی اتحادیه‌ها را محدود کنند، اما در بعضی نقاط این اتحادیه‌ها موفق شدند تا شرایط کار خود را بهبود بخشند.

مسئلهٔ عدم تساوی بین گروههای اجتماعی، در مقایسه با شهر، در روستاها بیشتر بود. تقریباً تمام شهرنشینان از تغییرات حاصل در وضع زندگی شهری بهره می‌بردند، ولی این تحولات بندرت در زندگی روستاییان رخ می‌داد. زندگی بیشتر روستاییان در اکثر کشورهای عربی بسان گذشته بود؛ زیاد بچه‌دار می‌شدند، ولی بیشتر این بچه‌ها در نوزادی یا نوجوانی می‌مردند؛ از بهداشت و خدمات پزشکی محروم بودند؛ از نظر آموزش و پرورش تحصیلات مکتبخانه‌ای داشتند؛ و از نیروی برق محروم بودند. آنان گرفتار نظام کشاورزی خاصی بودند. مازاد محصول آنان را یا مالک می‌گرفت یا محصلان مالیاتی. آنان چنان در فشار افزایش جمعیت بودند که فقر بر زندگی‌شان حکومتی دائمی داشت. در دههٔ ۱۹۴۰ م. دولتها کوششهایی به عمل آوردند تا بدون تغییر الگوی روابط اجتماعی، وضع زندگی مردم بهبود یابد؛ بویژه در مصر، «گروههای مجتمع روستایی» خدمات بهداشتی و غیربهداشتی فراوانی به روستاییان ارائه می‌دادند. نخستین کوشش جدی برای بهبود وضع روستاییان و توزیع عادلانهٔ درآمد کشاورزی هنگامی به عمل آمد که در دههٔ ۱۹۵۰ م. در بعضی کشورها اصلاحات ارضی صورت گرفت. به هر حال تغییراتی در حال وقوع بود: مهاجرانی که به شهرها می‌رفتند برای خانواده‌های خود پول می‌فرستادند. مهاجرت روستاییان به شهرها فضای روستاها را بازتر می‌کرد؛ برای حرکت

اتومبیل و کامیون راههایی احداث می‌شد؛ مطبوعات به تمامی نقاط راه می‌یافت؛ رادیو همه‌جا در دسترس مردم قرار می‌گرفت؛ و بالاخره برای تحصیل، دبستانهایی گشایش می‌یافت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل بیست و سوم

فرهنگ ملی

(دهۀ ۱۹۳۰ و ۱۹۵۰)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مشکلات آموزش و پرورش

تغییرات اجتماعی و به قدرت رسیدن نخبگان بومی، باعث گسترش سریع آموزش و پرورش شد. زندگی در شهرها ضرورت باسواد شدن و فراگرفتن مهارتها را شدت می‌بخشید. هدف حکومتهای ملی، ایجاد ملتهایی نیرومند بود، و این مسئله ایجاب می‌کرد که از تمام استعدادهای افراد استفاده شود. حکومتهای تمرکزیافتۀ نوین نیاز داشتند تا با اتباع خود بیش از گذشته ارتباطی کامل برقرار نمایند.

در بعضی کشورهای عربی، پیدایش نخبگان تحصیل‌کرده، از راه فراگرفتن آموزشهای عالی، فرآیندی بود که از مدتها پیش آغاز شده بود، اما پس از کسب استقلال روند آن سریعتر شد. در سال ۱۹۳۹ م. شش دانشگاه وجود داشت که اکثرشان کوچک و تحت نظارت خارجیها بود. در سال ۱۹۶۰ م. تعداد بیست دانشگاه مستقل وجود داشت که سه چهارم آنها ملی بود. چند سازمان آموزشی نیز جهت تعلیم تحصیلات عالیه وجود داشت. تعداد دانشجویان دانشگاهها،

جز آنها که در امریکا و اروپا تحصیل می‌کردند به یکصدهزار می‌رسید. مصر بیشترین تعداد دانشجویان را داشت؛ پس از آن به ترتیب سوریه، لبنان و عراق بودند. افزایش تعداد دانشگاه و دانشجو در مغرب کمتر بود. هنگامی‌که فرانسوی‌ها خاک تونس را ترک کردند تنها ۱۴۳ پزشک و ۴۱ مهندس محلی (تونسی) در آن سرزمین وجود داشتند. در مراکش ۱۹ پزشک مسلمان و ۱۷ پزشک یهودی مراکشی وجود داشتند. تعداد مهندسان مسلمان و یهودی مراکشی هریک به ۱۵ نفر می‌رسید؛ اما تعداد حقوقدانان، معلمان و مقامات دولتی بیش از اینها بود. بنابراین تربیت گروه تحصیل‌کرده می‌بایست از سطوح پایین آغاز می‌شد؛ هدف برنامه ملی‌گرایی از ایجاد طبقهٔ تحصیل‌کرده فراتر می‌رفت و شامل همهٔ مردم می‌شد. برنامهٔ آموزش و پرورش عمومی یکی از کارهایی بود که حکومتهای جدید از همان آغاز به مرحلهٔ اجرا درآوردند و میزان زیادی از درآمد خود را به آن اختصاص دادند. تقریباً در تمام نقاط، در محلات فقیرنشین، شهرکها و تعدادی از روستاها، مدرسه‌های زیادی تأسیس شد. در سال ۱۹۶۰ م. در مصر ۶۵ درصد کودکان به دبستان می‌رفتند. تعداد نوآموزان و دانش‌آموزان به ۳ میلیون نفر می‌رسید که از این عده ۲۰۰,۰۰۰ نفر به دبیرستان می‌رفتند. علی‌رغم تلاش فرانسویان در آخرین سالهای قیمومیت خود در سال ۱۹۵۴ م. در مراکش فقط ۱۲ درصد از کودکان مسلمان به مدرسه می‌رفتند، ولی در سال ۱۹۶۳ م. مجموع رقم دانش‌آموزان به ۶۰ درصد رسید که کودکان هفت‌ساله رقم تقریباً صددرصد را به خود اختصاص داده بودند؛ یعنی اینکه تمام کودکان این گروه به دبستان می‌رفتند. در همین دوره در تونس این رقم از ۱۱ به ۶۵ درصد افزایش نشان می‌داد. این افزایش جمعیت دانش‌آموزان، همراه با تلاشی که در زمینهٔ آموزش و پرورش بزرگسالان به عمل می‌آمد تعدادی از کشورها را به هدف باسوادی کامل جمعیت نزدیک کرد، ولی هنوز هم فاصلهٔ درازی وجود داشت. در سال ۱۹۳۷ م. در مصر ۷۶ درصد از مردان بیسواد بودند، ولی در سال ۱۹۶۰ م. این رقم کاهش یافت و به ۵۶ درصد رسید. اما در کشورهای شبه‌جزیرهٔ عربستان این تغییرات روند آهسته‌تری داشت. رژیم محافظه‌کار که در عربستان سعودی و یمن جنبهٔ دینی داشت، در مورد گشایش مدارس «مدرن» و قرار دادن دانش‌آموزان در معرض اندیشه‌های نو، احتیاط بیشتری به خرج می‌داد. گذشته از شهرهای مقدس مکه و مدینه، در این سرزمین مراکزی وجود نداشت که فرهنگ باسواد شهری را در روستاها منتشر سازد. در کشورهای تحت حمایت و نظارت انگلستان در حاشیهٔ شبه‌جزیره، منابع اندکی وجود داشت؛ نه انگلیسی‌ها و نه حکام تحت حمایت آنها، علاقهٔ

چندانی به ایجاد تغییرات سریع با همهٔ مشکلاتش نشان نمی‌دادند. کویت در این میان استثنا بود، زیرا درآمد فزایندهٔ حاصل از صدور نفت را صرف ایجاد جامعهٔ «مدرن» می‌کرد.

نسبت زنان تحصیل نکرده و بیسواد بسیار بالاتر از نسبت مردان بیسواد بود. در سال ۱۹۳۷ م. در مصر ۹۴ درصد زنان بیسواد بودند و در سال ۱۹۶۰ م. این رقم به ۸۳ درصد رسید. در اکثر کشورها در این دوره این رقم باز هم بالاتر بود. هدف حکومتهای ملی آن بود که دختران نیز در کنار پسران به تحصیل بپردازند، زیرا در غیر این صورت نیمی از قدرت ذاتی ملت در فعالیتهای اقتصادی و کسب دستمزد شرکت نمی‌کرد. در مصر در سال ۱۹۶۰ م.، ۵۰ درصد از دخترانی که به سن تحصیل رسیده بودند، به مدرسه می‌رفتند؛ در تونس این رقم تقریباً به ۳۰ درصد می‌رسید. نسبت تعداد دختران در دبیرستان یا دانشگاه کمتر بود، اما در عین حال افزایش می‌یافت: در سال ۱۹۶۰ـ۱۹۶۱م.، ۲۲ درصد دانشجویان دانشگاه بغداد را دختران تشکیل می‌دادند؛ این تعداد در رباط ۱۴ درصد و در تونس ۲۳ درصد بود. در سودان که آموزش و پرورش زنان دیرتر از جاهای دیگر آغاز شد، یک آموزشگاه اختصاصی برای زنان تأسیس گردید و در سال ۱۹۵۹ـ۱۹۶۰ م. تعداد اندکی از دختران سودانی در دانشگاه خرطوم مشغول تحصیل بودند.

در این دوران تغییر و پیشرفت، تمام کشورهای عربی درگیر مشکلاتی بودند که در زمینهٔ گسترش سریع آموزش و پرورش به وجود آمده بود. در این دوران جمعیت کشورها بسرعت در حال افزایش بود، در نتیجه حتی اگر تعداد بچه‌هایی که به مدرسه می‌رفتند افزایش می‌یافت، الزاماً مجموع بچه‌هایی که نمی‌توانستند به مدرسه بروند کاهش نمی‌یافت. برای جبران و رفع این مشکل، تا آنجا که امکان داشت بسرعت مدارس جدیدی گشایش یافت. کلاسهای این مدارس پرجمعیت بود و در نتیجه بازده تدریس بالا نبود؛ به علاوه، بیشتر معلمان برای اجرای وظیفه‌شان آموزش کامل ندیده بودند. نتیجهٔ این جریانات در تمام سطوح و برنامه‌ها مشاهده می‌گردید، بویژه در برنامهٔ آموزش عربی که در دبیرستان نارسایی داشت. دانشجویانی که به دانشگاه می‌رفتند برای فراگرفتن آموزشهای عالی آمادگی نداشتند. در برنامه‌های آموزشی دقت می‌شد تا برای گروههایی که می‌خواستند به خدمت دولت درآیند مواد فشرده و خاصی را تدریس کند و در نتیجه برنامهٔ آنها با دیگران تفاوت داشت. در این برنامه‌های جدید کوشش می‌شد تا کاربرد دست و مغز به جوانان آموزش داده شود. این نکته در آموزشهای قبلی اسلامی یا غیرمدرن وجود نداشت. توسعهٔ صنعت نفت باعث شد که کارگران عرب دانش و مهارتهای فنی

کسب کنند و قادر باشند این مهارتها را در عرصه‌های دیگر اقتصاد مورد استفاده قرار دهند.

مشکلات دیگری هم وجود داشت که به تجربیات تاریخی جوامع عربی مربوط می‌شد. هنگامی‌که کشورهای عربی استقلال خود را به دست آوردند وارث تعدادی از مدارس متنوع بودند: مدارس عمومی و خصوصی؛ مدارس اسلامی سنتی و جدید؛ و بالاخره مدارسی که تنها به زبان عربی تدریس می‌کردند و مدارسی که به یک زبان اروپایی (معمولاً فرانسه یا انگلیسی) تدریس می‌نمودند. هدف حکومتهای استقلال‌یافته آن بود که آموزش تمام این مدارس را یکنواخت و هماهنگ کند و همهٔ آنها را تحت نظارت دولت درآورد. مدارس سنتی اسلامی یا تعطیل شد یا برنامهٔ آموزشی دولتی را در پیش گرفت. مسجد قدیمی الازهر در قاهره جزئی از دانشگاه جدید شد. مدرسهٔ سنتی زیتونه در تونس تبدیل به مدرسهٔ شریعت در دانشگاه تونس شد. مدرسهٔ قرویین در شهر فض درس را تعطیل کرد و دیگر سازمان آموزشی به حساب نیامد؛ ولی مدارس سنتی مدینه و مدارس سنتی شیعی که گرداگرد بقاع متبرکهٔ عراق بودند، بدون تغییر عمده در نظام آموزشی به کار خود ادامه دادند.

در بعضی کشورها، مدارس خارجی تحت نظارت دولت درآمدند و برنامه‌هایشان با برنامه‌های آموزشی ملی تطبیق یافت؛ ولی در این میان استثنا هم وجود داشت: در لبنان دو دانشگاه امریکایی و فرانسوی کماکان به کار و برنامه‌های خود ادامه دادند، ولی در کنار آنها یک دانشگاه دولتی نیز تأسیس شد؛ در مصر نیز دانشگاه امریکایی قاهره و مدارس هیئتهای مذهبی کاتولیک که تحت حمایت سیاسی واتیکان بودند، استقلال خود را حفظ کردند. هدف اصلی آن بود که برنامه‌های مدارس را عربی کنند. مدارس خارجی که پیش از آن دروس خود را به زبان خارجی تدریس می‌کردند، تا میزان زیادی زبان عربی را نیز به کار بردند. تدریس زبان عربی در دبستان به صورت قانون درآمد. در سوریه مقرر شد تا پیش از سن یازده سالگی هیچ نوع زبان خارجی به کودکان آموخته نشود، اما در مغرب وجود جمعیت زیاد خارجیان که حکومت و اقتصاد آن سرزمین را اداره می‌کردند باعث شده بود که زبان فرانسه در پایین‌ترین سطوح اجتماع نیز نفوذ کند. در چنین وضعی حکومتهای مستقل‌شده با آنکه اصرار داشتند زبان عربی هرچه بیشتر گسترش یابد، دانستن دو زبان را به عنوان سرمایهٔ فرهنگی خود به شمار می‌آوردند. کوشش شد تا در بعضی از دانشگاهها تمام رشته‌های درسی، حتی علوم طبیعی به زبان عربی تدریس شود ولی این مسئله مشکلاتی به وجود آورد: این امکان وجود داشت که کلیهٔ کتابهای

درسی را به زبان عربی تدوین کنند، اما در این صورت دانشجویی که در سطوح عالی تحصیلی نمی‌توانست مطالب دقیق علمی را به زبان اصلی مطالعه کند، دچار زیان علمی می‌شد. هزاران تن از دانشجویان به خرج دولت و با استفاده از بورس تحصیلی به خارج رفتند. اینها همه نیازمند آن بودند که پیش از سفر یک زبان خارجی را به‌طور کامل فراگیرند.

در اینجا نیز مانند تمام جوامع دیگر، آنها که ثروت یا قدرت یا زمینهٔ فرهنگی خانوادگی داشتند به‌آسانی می‌توانستند بر این مشکلات فائق آیند. در هر کشوری مدارسی وجود داشت که بهتر از مدارس دیگر بود؛ این مدارس را سازمانهای خارجی یا اختصاصی اداره می‌کردند. کلاسهای این مدارس کوچکتر بود و معلمان بهتری داشتند؛ مانند لیسه [دانشکده]هایی که در مغرب، مصر و لبنان تحت‌نظر فرانسویان اداره می‌شد. دانشجویان این مدارس می‌توانستند با هزینهٔ شخصی یا دولتی، با موفقیت در خارج به تحصیلات عالی خود ادامه دهند؛ نتیجهٔ این امر آن بود که شکافی بین دو فرهنگ ایجاد می‌شد، اما این شکاف به نوعی دیگر بود و با گذشته تفاوت داشت. طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ خاصی در این دوران به وجود آمد که با طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ نسل قبلی تفاوت داشت. فرهنگ این طبقهٔ امریکایی یا انگلیسی یا فرانسوی خالص نبود، بلکه فرهنگی مختلط بود و محیط فرهنگی آن انگلیسی ـ عربی، یا فرانسه ـ عربی بود. برخی از افراد به سه زبان بخوبی تسلط داشتند؛ در میهن خویش به زبان عربی صحبت می‌کردند ولی مفاهیم فرهنگی و علمی جهان را به زبان فرانسه یا انگلیسی مطالعه می‌کردند. زبان انگلیسی نفوذ و گسترش بیشتری داشت مگر در سرزمین مغرب که زبان فرانسه جای آن را می‌گرفت. گروه وسیعتری، در میهن از زبان عربی استفاده می‌کردند و اطلاعات خود را در زمینه‌های سیاست جهانی، اندیشه‌های اجتماعی و علمی، از کتابها، مطبوعات و برنامه‌های رادیویی، به زبان عربی کسب می‌نمودند.

زبان و حدیث نفس

اکنون در این دوران، انبوه فزایندهٔ موادی وجود داشت که می‌توانست برای تغذیهٔ روح و فکر انسانی که دنیا را از دیدگاه زبان عربی می‌نگریست به کار رود، قسمت اعظم این مواد نیز در تمام کشورهای عربی مشترک بود.

این دوران، مرحلهٔ شکوفایی سینما بود. در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ م. تلویزیون، تازه در کشورهای عربی ظاهر شده بود، اما تعداد سینماها فراوان بود: در سال ۱۹۴۹ م.، تعداد ۱۹۴ سینما در مصر وجود داشت، و در سال ۱۹۶۱ م. این رقم به ۳۷۵ رسید. افزایش تعداد سینماها در سایر کشورهای عربی نیز به همین میزان بود. در کشورهای عربی مانند سایر کشورهای جهان فیلمهای امریکایی مورد توجه و پسند بود، و در سرزمین مغرب فیلمهای فرانسوی؛ اما فیلمهای ساخت مصر نیز در همه‌جا به نمایش در می‌آمد. در سال ۱۹۵۹ م. تعداد شصت فیلم سینمایی جالب و مردم‌پسند در قاهره ساخته شد که اکثر آنها فیلمهای سرگرم‌کنندهٔ عشقی بودند. این طرحی بود که فیلمهای مصری از آغاز طبق آن شکل گرفته بود؛ اما چند فیلم جدی‌تر با طرح واقعیات اجتماعی نیز ساخته شد. این فیلمها آگاهی عمومی اعراب را افزایش می‌داد، و در همه‌جا تصاویر مربوط به خانواده‌های مصری با لهجه و موسیقی خاص این کشور را، که جای موسیقی اندلسی مغربی را می‌گرفت، به نمایش درمی‌آورد.

این دوران را در عین حال می‌توان دوران گسترش رادیو نیز به حساب آورد. در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ م. دستگاههای رادیو به میزان فراوانی وارد کشورهای عربی شد. در سال ۱۹۵۹ م. تعداد ۸۵۰,۰۰۰ دستگاه رادیو در مصر و نیم میلیون دستگاه در مراکش وجود داشت. دهها نفر به صدای رادیو گوش فرا می‌دادند؛ مردم در کافه‌ها یا میدانهای روستاها و مکانهای عمومی شرح وقایع جنگ و بعد از جنگ را از رادیوها می‌شنیدند: پیروزیها و شکستها، وعده‌ها و وعیدها، بیمها و امیدها، سریعتر و گسترده‌تر از گذشته به گوش مردم می‌رسید. هر کشوری برای خود ایستگاه فرستندهٔ رادیویی داشت؛ ابرقدرتها نیز به جهت منافعی که در کشورهای عربی داشتند برای این کشورها با موج کوتاه برنامه‌هایی به زبان عربی پخش می‌کردند. قسمت عمدهٔ این برنامه‌ها ـ گفت‌وگو، موسیقی و نمایشنامه ـ از قاهره سرچشمه می‌گرفت و در خلال آن اطلاعاتی دربارهٔ مصر و لهجهٔ خاص آن تشریح می‌شد. مهمترین این ایستگاههای فرستندهٔ رادیویی «صدای اعراب» بود که امواج آن از مصر، سراسر کشورهای همجوار را دربر می‌گرفت و با صدای رسایی امیدهای مردم عرب را آن‌گونه که مصر تشخیص می‌داد توصیف می‌کرد. از این راه صدای برخی از شخصیتهای مصری در همه‌جا به گوش مردم می‌رسید و همه با آنها آشنا شدند؛ مثلاً صدای جمال عبدالناصر فرمانروای مصر و صدای ام‌کلثوم مشهورترین خوانندهٔ مصری. هنگامی‌که ام‌کلثوم آواز می‌خواند سراسر جهان عرب به آن گوش می‌سپردند.

با گسترش سواد در میان اقشار جامعه، تیراژ روزنامه‌ها که در شکل دادن به عقاید عمومی نقش عمده‌ای را به عهده گرفتند، افزون شد. در اینجا نیز مطبوعات قاهره، هم نفوذ بیشتری داشت و هم بیشتر خوانده می‌شد. روزنامهٔ الاهرام با تیراژ صدها هزار نسخه کماکان مشهورترین روزنامه بود. تا ظهور حکومت نظامی در سال ۱۹۵۲ م. در مصر، مطبوعات مصری نسبتاً آزاد بود، ولی از آن پس مطبوعات تحت نظارت دولت درآمد. پس از آن، در سال ۱۹۶۰ م. مطبوعات نیز مانند سایر سازمانهای بزرگ، ملی شد. حتی پس از این دوران نیز روزنامه‌های مصری خوانندگان فراوان داشت، زیرا منعکس‌کنندهٔ اوضاع جهان از دید فرمانروایان کشور بود. مقالات حسنین هیکل سردبیر روزنامهٔ الاهرام از نظر سیاسی مهم تلقی می‌شد. در بیشتر کشورهای دیگر نیز روزنامه‌ها از نظر انتشار خبر یا عقاید سیاسی دقیقاً تحت نظر بودند. با همهٔ این احوال چند روزنامه وجود داشت که اخبار و عقاید گوناگون در آنها به آزادی بیان می‌شد. آزادترین مطبوعات به بیروت تعلق داشت. اجتماع تحصیل‌کردهٔ این شهر وسیع و متنوع بود و روشنفکران علاوه بر لبنان، از سایر کشورهای دیگر نیز به این شهر کشیده می‌شدند. از بین رفتن توازن نیروهای سیاسی در این جامعه باعث شده بود که حکومت دیکتاتوری نتواند در آنجا پا بگیرد. روزنامه‌ها و هفته‌نامه‌های بیروت مانند مطبوعات قاهره، در ماورای مرزهای کشور نیز مورد مطالعه قرار می‌گرفت.

قاهره و بیروت در عین حال مراکز چاپ و انتشار کتاب برای کشورهای عربی بودند. در هر دو شهر تعداد کتابهایی که چاپ و تجدید چاپ می‌شد به میزان زیادی افزایش می‌یافت تا دانشجویان و علاقه‌مندان به مطالعه را سیراب کند. در دههٔ ۱۹۶۰ م. هر سال حدود ۳۰۰۰ عنوان کتاب در مصر به چاپ می‌رسید: کتابهای درسی در سطوح گوناگون، کتابهای ادبی و علمی به زبان ساده، و کتابهایی که سرآغازی برای انتشار کتابهای کودکان و نوجوانان به شمار می‌آمدند (مفهوم دنیای کودکان که در قرن نوزدهم م. در اروپا شکل گرفته بود اکنون جهانگیر شده بود)، و بالاخره کتابهای ادبی صرف.

مهمترین کتابهایی آنها بودند که نویسندگان عرب در آن رابطهٔ خود را با جامعه و گذشتهٔ خویش می‌کاویدند. در این دوران سنت تحقیق تاریخی در بعضی از دانشگاهها به وجود آمد ـ دانشگاههای تونس، قاهره و دانشگاه امریکایی بیروت ـ و آثار اصیلی در زمینهٔ تحلیل تاریخ عرب و اسلام عرضه شد؛ مانند کتاب عبدالعزیز دوری (تولد: ۱۹۱۹م.) به نام نَشْئة عِلْم التاریخ

عِندَالعَرَبْ (پیدایش تاریخ‌نویسی در میان اعراب)، همچنین کتاب عبدالله لاروعی [اَلعَروی - م.] (تولد: ۱۹۳۳ م.) به نام تاریخ مغرب[1] که در آن کوشیده بود تفسیر نویسندگان فرانسوی را دربارهٔ سرزمین مغرب، تصحیح کند. به باور وی نویسندگان فرانسوی نتوانسته بودند ماهیت اصلی این تاریخ را درک کنند:

> ما می‌توانیم دورانی طولانی را تشخیص دهیم که طی آن سرزمین مغرب به صورت شیء بی‌جانی درآمده بود که فقط از دید فاتحان خارجی دیده می‌شد... تاریخ مغرب در این دوران چیزی نیست جز تاریخ تاخت و تاز خارجیان در گوشه‌ای از خاک افریقا... در موارد متعددی، مکانیسم اجتماعی در مغرب به حال تعطیل در آمده بود. افراد و گروههای گوناگون غالباً سازشی جداگانه و فردی با سرنوشت خویش برقرار کرده‌اند. اکنون که پایان دوران استعمار فرصتی تازه به ما داده است چه باید کرد تا بار دیگر چنین وقایعی رخ ندهد؟ چیزی که هریک از ما می‌خواهیم بدانیم آن است که امروز چگونه ما می‌توانیم از خود رها شویم؟ چگونه از کوهها و چاله‌های شنی خود بگریزیم؟ چگونه می‌توانیم خود را به صورت خویشتن و نه به صورت شخصی دیگر معرفی کنیم، و بالاخره چگونه می‌توانیم به تبعید روح خویش پایان دهیم؟(۱)

نگارش داستانهای بلند و کوتاه، مهمترین عرصه‌ای بود که در آن نویسندگان ارتباط خود را با جامعهٔ خویش بررسی می‌کردند. پیش از این دوران داستان بلند از یک‌سو بر مضمونهای ملی‌گرایی تأکید می‌کرد و از سوی دیگر وضع نامطلوب قشر تحصیل‌کردهٔ عرب را، که در میان فرهنگ موروثی خود و فرهنگ اکتسابی اروپایی سرگردان شده بود توصیف می‌نمود. اکنون در این دوران، عنصر تحلیل اجتماعی و انتقادهای غیرمستقیم به ساختار رمان اضافه می‌شد. باز هم مانند گذشته بهترین داستانها در مصر پا به عرصه می‌نهاد. نجیب محفوظ (تولد: ۱۹۱۱ م.) نویسندهٔ مصری در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ م. طی یک سلسله رمان که مربوط به زندگی شهرنشینی قاهره می‌شد، زندگی طبقات متوسط مصری را با اضطراب و آشفتگیهایشان در جهان

1. Histoire du Maghreb.

بیگانهٔ در حال تکوین، به تصویر کشید. وی برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبیات در سال ۱۹۸۸ م. شد. نویسندهٔ دیگر عبدالرحمن شرقاوی (تولد: ۱۹۲۰ م.) در رمان خود به نام اَلْاَرْض (زمین) زندگی روستانشینان تهیدست را شرح داد. چنین آثار ادبی، لااقل به تلویح کمک می‌کرد تا بیگانگی اجتماع نسبت به فرمانروایان و بیگانگی افراد نسبت به اجتماع تبیین شود. با ظاهر شدن تعدادی داستان‌نویس زن در عرصهٔ ادبیات، ندای تازه‌ای به گوش روشنفکران رسید. آثار این بانوان نویسنده تلاشی بود برای به دست آوردن آزادی بیشتر در زندگی. نخستین رمان لیلا بعلبکی به نام اَنَاأَحیٰ (من زندگی می‌کنم.) اثری نمادین در راه همین هدف بود. در آثار تعدادی از رمان‌نویسان، شواهد نوعی عصیان جدید ملاحظه می‌شد: عصیان بر ضد زمان حال، به حمایت از گذشته‌ای معتبر، پیش از آنکه عناصر تازهٔ زندگی امروزین آن را بر هم زند. نویسندگان این گروه، دین را در پرتو نور دیگری می‌نگریستند، اسلامی که آنها نشان می‌دادند نه اسلام مدرنیست‌ها [نوگرایان] بود، نه اسلامی که خلوص تخیلی یا واقعی اعصار اولیه را داشته باشد. اسلام آنها اسلامی بود که تکامل پیدا کرده، به مرحلهٔ بلوغ می‌رسید: آیین دینی قدیسان، احترام به بقاع متبرکه، اندیشه‌های صوفیانه.

در مصر، و تا حد کمتری در سایر کشورها، چنین مفاهیمی در قالب جدید نمایشنامه‌نویسی بیان می‌شد. نمایشنامه‌ها به عنوان تفریح و سرگرمی مورد توجه و پسند مردم قرار می‌گرفتند: سینما و رادیو از این راه برای مردم فشارهای روحی مربوط به روابط را در قالب واژه‌ها و اطوار عرضه می‌داشتند و در عین حال عرصهٔ تازه‌ای برای نمایشنامه‌نویسان فراهم می‌آوردند. هنوز درامهای شاعرانه، به زبان کلاسیک سطح بالا که بیشتر برای مطالعه بود تا اجرا، نوشته می‌شد. توفیق حکیم (۱۸۹۹ ـ ۱۹۸۷ م.) نویسنده‌ای از این دست بود. اما در کنار اینها، درامهای مربوط به جامعهٔ نوین نیز در تئاترهای کوچک قاهره و شهرهای دیگر به نمایش درمی‌آمد. این نمایشنامه‌ها به میزان زیادی به زبان عامیانه و محاوره‌ای نگاشته می‌شد. دلایل این امر را نیز ادیب دانشمندی چنین تشریح کرد: زبان کلاسیک بیشتر جنبهٔ دکلمه کردن ایستا دارد تا فعالیتی احساسی و نمایشی، درحالی‌که این زبان مردم است که پویا بوده حالات روحی افراد را بدون درنظر داشتن یک محیط معین بیان می‌دارد. اما از سوی دیگر ممکن است زبان محاوره فاقد طنین لازم برای بالا بردن نقطهٔ اوج یک لحظهٔ تراژیک یا دراماتیک باشد.

در اشعار این دوره نیز همین نارضایی از سردی و عدم تحرک زبان کلاسیک، مشاهده می‌شد.

از اواخر دههٔ ۱۹۴۰ م. نوعی انقلاب شاعرانه یا شعری بویژه در میان آثار شاعران جوان به ظهور پیوست، که در لبنان، سوریه، فلسطین و عراق و بیشتر در بغداد و بیروت می‌زیستند و آثارشان در هفته‌نامهٔ شعر به چاپ می‌رسید. آنها می‌کوشیدند تغییرات مضاعفی در ساختار شعر به وجود آورند. این تغییر در هدف شعر و در مضمون آن بود. شاعران رمانتیک نسلهای گذشته کوشیده بودند تا شعر خطابی و حاکی از وقایع عادی را جانشین شعری کنند که بر عواطف شخصی تکیه دارد و جهان طبیعی را به عنوان نشانهٔ خارجی آن عواطف می‌بینند. اکنون این شاعران جوان و نوگرا می‌کوشیدند تا ذهنیت‌گرایی رمانتیست‌ها را از بین ببرند و در عین حال چیزهایی را که از آن فراگرفته بودند نگه دارند. شعر باید واقعیت چیزها را بیان دارد، اما واقعیت تنها از راه خرد و عقل فراگرفته نمی‌شود؛ این واقعیت باید با تمام شخصیت شاعر درک شود: به وسیلهٔ قوهٔ تخیل و خرد او. در تأکید بر وجوه متعدد واقعیت چند پهلو، شاعران هریک سبک مخصوصی پیش می‌گرفتند. بعضی از آنها درگیر مشکلات مربوط به هویت خویش در عصر اضطراب شدند؛ تعدادی دیگر با اقتباس از گفت‌وگوهای ادبی فرانسه در دههٔ ۱۹۵۰ م. از این اندیشه که نویسنده باید «متعهد» باشد دفاع می‌کردند، و به مضامینی همچون ملت عربی و نقطه‌ضعفهای آن توجه داشتند. از نظر آنها ضرورت داشت که یک ملت جدید عرب و یک هویت جدید عربی خلق شود و وظیفهٔ شاعر، خلق جهانی جدید بود. یکی از شعرای برجستهٔ این گروه احمد سعید (تولد: ۱۹۲۹) شاعر سوری بود که با نام مستعار ادونیس شعر می‌سرود و می‌گفت که شعر و شاعری باید «تغییری باشد در نظام مفاهیم امور».(۲)

در اشعار شاعر عراقی، بَدر شاکِر سیّابْ (۱۹۲۶ ـ ۱۹۶۴ م.)، روستای محل تولد و پرورش او در عراق نماد زندگی ـ زندگی فرد عرب و زندگی اقوام عرب ـ معرفی می‌گردد. این روستا در حقیقت زندانی است که خیابانهای آن بر دیوارهایش فشار آورده، آن را تنگ‌تر می‌کند؛ زندانی عقیم برای روح انسان:

> خیابانهایی که در آنها شعلهٔ آتش حکایت می‌کند که هیچ‌کس پس از عبور از آنها دیگر بازنگشته است، چنانکه هیچ‌کس از ساحل مرگ بازنمی‌گردد... چه کسی آبها را در چشمه‌ها به جوش خواهد آورد تا روستاهای ما در اطرافشان بنا شود؟

چه کسی دروازه‌های جِیْکور[1] را به روی فرزندش که به این دروازه‌ها مـی‌کوبد بسته است؟ چه کسی راه این روستا را منحرف کرده است، به گونه‌ای که هرجا پسر گام می‌نهد، در برابرش شهر سر برمی‌آورد؟... جیکور سرسبز و خرم است؛ خورشیدی عزادار در هوای گرگ و میش نوک درختان خرما را لمس کرده است. گذار من به آنجا بسان درخشش تندری بود؛ برقی زد و پس از آن ناپدید گردید، آنگاه نور پدیدار شد، صحنه را برافروخت تا آنکه اندک‌اندک سراسر شهر را دربر گرفت.(۳)

دنیای جدید، نیازمند زبانی جدید بود، و این شاعران می‌کوشیدند تـا دیـدگاههای مـقبول دربارهٔ سرودن شعر را کنار نهند. بنا به نظر این شاعران واحد اصلی زبان شعر ترکیبی از اوتاد نبود، بلکه یک وتد نیز کفایت می‌کرد. همچنین نظام پذیرفته‌شدهٔ قوافی، و حتی خود قافیه باید کنار گذاشته شود. رابطهٔ خشک نحوی بین واژه‌ها باید جای خود را به گروهی از واژه‌هـای آزادتـر بدهد. واژه‌ها و تصاویری که براثر تکرار، معانی خود را از دست داده‌اند باید جای خـود را بـه ترکیبهای جدیدتری بدهند و نمادهای تازه‌ای در این راه به وجود آید. برخی از این تـرکیبها و ابداعات اختصاصی بودند و بعضی دیگر، از نمادهای جدید شعر فرانسه و انگلیسی اخذ شده بودند.

یکی از مشخصات برجستهٔ این گروه شاعران آن بود که درک، و حساسیت شعری آنها در قالب شعر اروپایی شکل گرفته بود. این شاعران می‌کوشیدند تا آگاهی شعری خوانندهٔ عرب راگسترش بدهند و میراث فرهنگی تمام جهان را در آن بگنجانند. مـثلاً تـصاویر عـقیم بـودن مأخـوذ از سرزمین هرز الیوت [شاعر انگلیسی] یعنی مرگ و احیای تموز (ادونـیس) از اسـطوره‌شناسی کلاسیک اقتباس شده، ولی به علت شباهت با روستاهای سوریه به آن طنین محلی داده شده است (نکتهٔ جالب توجه آنکه احمدسعید نویسندهٔ سوری، نام مستعار ادونیس را از همین اثر برای خود برگزیده است).

در این دوران در سرزمین مغرب گروهی از نویسندگان پیدا شدند که رمانها، نمایشنامه‌ها و اشعار خود را به زبان فرانسه می‌نوشتند، ولی در خلال آن شیوهٔ فکری خاصی را بیان می‌داشتند.

۱. نام روستا ـ م.

در الجزیره نویسندگان «نسل دوران ۱۹۵۲» مانند کاتب یاسین (۱۹۲۹ ـ ۱۹۸۹ م.) و مولود فرعون (۱۹۱۳ ـ ۱۹۶۲ م.) و مولود کامری (۱۹۱۷ ـ ۱۹۸۸م.) تسلط کامل خود را بر زبان فرانسه برای بیان مشکلات آزادی شخصی و هویت ملی به کار گرفتند. این مسئله که آنها به زبان فرانسه می‌نوشتند به معنای آن نبود که از هویت و ریشهٔ اصلی خویش جدا شده بودند. نوشتن به زبان فرانسه نتیجهٔ تحصیلات و موقعیتهای اجتماع آنان بود. عده‌ای از مردم الجزایر، بربر و از سرزمین قبیله[1] بودند که نوشتن و سخن گفتن به زبان فرانسه برایشان راحت‌تر از زبان عربی بود. عده‌ای از این نویسندگان در فعالیتهای جنبش ملی شرکت کردند و در آثار ادبی تمام آنها ملی‌گرایی کاملاً مشهود بود. مشهورترین آنها همان کاتب یاسین است که بعد از سال ۱۹۷۰ م. فرانسه‌نویسی را کنار گذاشت و تمام هم خود را صرف خلق نمایشنامه به زبان عربی محاوره‌ای کرد.

جنبشهای اسلامی

اشعار جدید برای آن سروده می‌شد که خواننده آنها را مطالعه کند و پیرامونشان به تفکر بپردازد، و از این نظر با اشعاری که در این زمان از بر می‌شد و در جشنواره‌های شعری برای شنوندگان خوانده می‌شدند، تفاوت داشت. شعر جدید را اقلیتی که رموز و کنایات آن را درک می‌کردند، می‌خواندند. شعر جدید یک تألم اجتماعی کلی را که دربرداشت که ناخشنودی اعراب از خودشان و از جهانشان بود.

در قشرهای گسترده‌تر مردم، چنین احساساتی، به همراه اشتیاق برای تغییر وضع همراه واژه‌ها و انگاره‌های وابسته به اسلام، در شکلهای گوناگون آن بیان می‌شد. در نظر طبقهٔ نخبه و تحصیل‌کرده که جنبشهای ملی را رهبری کرده بودند و اکنون حکومت را در دست داشتند، اسلام نوگرایان که می‌خواستند این دین را با نیازهای زندگی نوین هماهنگ سازند، معتبرترین و قابل‌قبولترین شکل اسلام بود. همین اسلام نوین به سبکی مردم‌پسندتر به وسیلهٔ عده‌ای از نویسندگان محبوب و مشهور برای گروههایی بیشتری از مردم تبیین می‌گردید؛ مثلاً نویسندهٔ مصری خالِدْمُحمد خالِد (تولد: ۱۹۲۰) در آثار خود بشدت آموزشهای اسلامی جامع‌الازهر را

1. Kabylia.

رد می‌کرد. از نظر او «اسلام ملایان» یک دین ارتجاعی است که به آزاداندیشی انسانی حمله می‌کند، از منافع قدرتمندان و ثروتمندان حمایت می‌کند و بالاخره فقر را توجیه می‌نماید. دین راستین دینی است منطقی، انسانی، آزادیخواه و خواهان پیشرفت اقتصادی. حکومت مشروع یک حکومت دینی نیست، بلکه حکومتی است براساس اتحاد ملی با اهداف رفاه و عدالت. برخی از نویسندگان برجستهٔ این دوران در آثار خود بصراحت از اصطلاحات اسلامی استفاده می‌کردند و بر عدالت اجتماعی تأکید فراوان داشتند؛ مثلاً در نظر طه حسین، خلیفه عمر یک اصلاح‌طلب اجتماعی بود که اندیشه‌هایش مشابه اندیشه‌های اصلاح‌طلبی عصر نوین بود.

به چنین صداهایی، نداهای دیگری نیز آمیخته شد؛ ندای کسانی که معتقد بودند عدالت اجتماعی را فقط در سایهٔ رهبری حکومتی که اسلام را اساس سیاست و قوانین خود می‌داند، می‌توان به دست آورد. پس از جنگ، جنبش اخوان‌المسلمین در مصر عامل سیاسی عمده‌ای شد و در سوریه و چند کشور دیگر نفوذ فراوان یافت. بین سالهای ۱۹۴۵ و ۱۹۵۲ م.، یعنی سالهای فروپاشی نظام سیاسی مصر، آموزشهای اخوان‌المسلمین اصول فعالیتهای متحد را عرضه داشت، اصولی که طبق آنها مبارزه باید بر ضد انگلیسی‌ها و بر ضد فساد با اتحاد و اعتماد اجرا شود. پس از آنکه در سال ۱۹۵۲م. قدرت به دست نظامیان افتاد، اخوان‌المسلمین که با عده‌ای از آنها روابط نزدیکی داشتند هدفی را تعیین کردند که سیاستهای دولت جدید در جهت آن گام بردارد. اخوان‌المسلمین تنها سازمان سیاسی بود که از دستور دولت مبنی بر انحلال احزاب سیاسی معاف شدند. اما روابط دولت و اخوان‌المسلمین خیلی زود خصمانه شد، و پس از توطئه‌ای بر ضد جان عبدالناصر در سال ۱۹۵۴ م. تعدادی از رهبران این سازمان اعدام شدند. پس از آن، سازمان اخوان‌المسلمین به صورت جدی‌ترین سازمان زیرزمینی مخالف، در راه ایجاد جامعه‌ای بر پایهٔ عدالت به فعالیت خود ادامه داد.

حسن‌البنّا بنیانگذار این سازمان، در سالهای پرآشوب پس از جنگ به قتل رسیده بود؛ ولی دیگر نویسندگان وابسته به این جنبش افکار و اندیشه‌هایی را برای ایجاد جامعهٔ عادلانهٔ راستین اسلامی بیان می‌داشتند؛ از این گروه بودند: مصطفی السِباعی در سوریه و سید قطب (۱۹۰۶ - ۱۹۶۶ م.) در مصر. سید قطب در کتاب مشهوری به نام اَلعَدالَةالإجْتماعیَة فِی‌الاسلام (عدالت اجتماعی در اسلام) تفسیر جذابی از آموزشهای اجتماعی اسلام به عمل آورد. از نظر او برای مسلمانان برخلاف مسیحیان، شکافی بین ایمان و زندگی نیست. تمام اعمال انسانی را می‌توان

به عنوان عبادت به شمار آورد، و قرآن و حدیث، اصولی را که اعمال انسانی باید برپایهٔ آن اجرا شود در اختیار ما می‌گذارد. انسان زمانی آزاد خواهد بود که از انقیاد تمام قدرتها بجز قدرت خداوند آزاد شود: از قدرت رهبانان، از ترس، از سلطهٔ ارزشهای اجتماعی و بالاخره از هوا و هوس نفسانی.

به اعتقاد وی، در میان اصولی که می‌توان از قرآن اخذ کرد یکی هم مسئلهٔ مسئولیت مشترک انسانها در جامعه است. هرچند در اساس تمام آدمیان در نظر خداوند برابرند، ولی همین انسانها وظایف مختلفی مرتبط با موقعیتشان در جامعه بر عهده دارند. مردان و زنان از نظر روحی با یکدیگر برابرند، ولی از نظر اجرای وظایف و تعهداتشان برابر نیستند. فرمانروایان نیز مسئولیتهای مخصوصی برعهده دارند؛ نظیر حفظ قانون که باید با جدیت اجرا شود تا از حقوق و زندگی مردم حمایت کند. مسئولیت دیگر فرمانروا رعایت و اجرای امور اخلاقی، و بالاخره ایجاد اجتماعی مبتنی بر عدل است. این مسئله ایجاب می‌کند که حق مالکیت نیز در اجتماع وجود داشته باشد، اما ثروت باید برای رفاه جامعه مصرف شود نه در راه تجملات و رباخواری و امور خلاف. مالیاتی که اخذ می‌شود باید برای خیر و صلاح جامعه مصرف گردد. مایحتاج زندگی اجتماعی نباید در دست افراد باشد، بلکه همه باید در آن سهیم شوند. تا زمانی‌که فرمانروایان با عدل و انصاف اجتماع را رهبری می‌کنند باید از آنان اطاعت کرد، ولی اگر خلاف آن عمل کنند اطاعت از آنها ساقط است. عصر زرین عدالت اسلامی، در نخستین دوران ظهور اسلام وجود داشته است؛ پس از آن فرمانروایانی که مورد تأیید مردم نبودند، پی‌درپی بر جامعهٔ مسلمین زیان وارد کردند. جامعهٔ راستین اسلامی را فقط از راه ایجاد روحیهٔ جدید، آن هم به وسیلهٔ آموزش و پرورش مناسب می‌توان به وجود آورد.

رهبران چنین جنبشهایی در مصر و سایر کشورها، بیشتر افراد تحصیل‌کرده و صاحب مقام اجتماعی بودند، ولی پیروان آنها از طبقات پایین‌تر اجتماع بودند؛ کسانی‌که تحصیلات مختصری، آن هم به زبان عربی، نه فرانسه و انگلیسی داشتند و طبقهٔ متوسطی از اجتماع را تشکیل می‌دادند. برای چنین افرادی جنبش مزبور مبانی اخلاقی زندگی در جهان نوین را تأمین می‌کرد. جنبشهای یادشده سلسله اصولی را عرضه می‌داشتند که به تمام مشکلات اجتماعی پاسخ می‌گفت و در دسترس عموم مردم، از مرد و زن، قرار می‌گرفت و از اسلام قدیسان و بقاع متبرکه که ماهیت آن مربوط می‌شد به مکان و گروهی معین تمایز داشت. بنابراین جنبش

یادشده می‌توانست برای جامعه‌ای که فعالیتهای سیاسی و اجتماعی‌شان تمام ملت را دربر می‌گرفت، مناسب و شایسته باشد، و حتی امید می‌رفت که اصول عقایدش از مرزهای ملی فراتر رود و شامل تمام جهان اسلام شود. با تمام این احوال گروه کثیری از طبقات اجتماعی هم وجود داشتند که هنوز هم به میزانی وسیع به عرصه‌های زندگی نوین کشیده نشده بودند. مثلاً برای روستاییان و گروه زحمتکشان جدید شهرنشین که از روستاها به آنجا آمده بودند، مزار قدیسان محلی جایگاهی بود که به ایشان اطمینان می‌داد زندگی دارای معنایی است. روستاییانی که به شهر مهاجرت کرده بودند مکانهای بزرگ زیارتی ـ مانند مزار مولایی ادریس در فض، سیّده زینب در قاهره، ابن‌عربی در دمشق ـ نشانه‌های آشنایی در یک جهان بیگانه بودند. امکان داشت که متولیان این زیارتگاهها بعضی از فعالیتها و وظایفشان را به پزشکان، ژاندارمها و کارگزاران دولتی محول کرده باشند، ولی باز هم میانجیهای مؤثر و بانفوذ در مشکلات روزمره بودند. کسانی‌که گرفتار مصیبتی شده بودند، زنان نازا و عقیم، مال باختگان، یا آنان که مورد بغض و کینهٔ همسایگان قرار گرفته بودند، به آستان آنان روی می‌آوردند. برای طریقت صوفیانه‌ای که مرشد و رهبرش در گذشته‌ای نه چندان دور فوت شده بود، این امکان وجود داشت که با استفاده از روشهای نوین سازماندهی، در میان طبقات متوسط جامعهٔ شهرنشین نفوذ و قدرت کسب کند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پی‌نوشتها

۱. لاروئی عبدالله. تاریخ سرزمین مغرب. پاریس. ۱۹۷۰. ص ۱۵، ۳۵۳، ۴.

۲. ادونیس. جنبشهایی در شعر مدرن عربی. لیدن. ۱۹۷۷. ص ۵۷۲.

۳. بدر شاکر. انشودات المطر، بیروت. ۱۹۶۰. ص ۷ ـ ۱۰۳.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل بیست و چهارم

اوج عرب‌گرایی

(دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ملی‌گرایی توده‌پسند

در ترکیب اندیشه‌هایی که ساختار ملی‌گرایی توده‌پسند را تشکیل داد، همیشه یک عنصر اسلامی معین و با اهمیت باقی می‌ماند. این ملی‌گرایی توده‌پسند چیزی بود که افکار و عقاید سیاسی طبقهٔ خواص با تحصیلات عالیه و سایر طبقات با تحصیلات پایین‌تر را، بویژه در شهرها دربر می‌گرفت. اما این عنصر در نظام حکومتی به طور کلی، خواه اسلام نوگرایان، خواه اسلام اخوان‌المسلمین، جزئی تابع به شمار می‌آمد. عناصر اصلی که ملی‌گرایی توده‌پسند را به جنبش در می‌آورد از منابع دیگری سرچشمه می‌گرفت. این جریان در دورانی بود که اندیشهٔ «جهان سوم» حائز اهمیت گردید: تشکیل جبهه‌ای از کشورهای در حال توسعه که غالباً در گذشته زیر سلطهٔ استعمار امپراتوریها بودند و اکنون می‌کوشیدند به هیچ یک از دو بلوک، نه غربی و نه کمونیست شرقی، وابسته نباشند و از راه همکاری با یکدیگر و مخصوصاً پیدا کردن اکثریتی در مجمع عمومی سازمان ملل متحد، کسب قدرت نمایند. عنصر دوم اندیشهٔ اتحاد عربی بود؛

اندیشه‌ای که کشورهای تازه استقلال‌یافتهٔ عرب، با فرهنگ و گذشته‌های تاریخی و منافع مشترک را قادر می‌ساخت که با یکدیگر اتحاد صمیمی پیدا کنند. چنین اتحادی نه تنها به آنان قدرت جمعی بیشتری می‌داد بلکه باعث می‌شد بین مردم و حکومتهای این کشورها اتحادی معنوی به وجود آید که حکومتها را قانونی‌تر و پایدارتر می‌نمود.

اکنون به این عناصر، عنصر دیگری نیز اضافه می‌شد، و آن چیزی نبود جز سوسیالیزم، که می‌گفت نظارت بر منابع، باید به سود جامعه، برعهدهٔ دولت باشد؛ دولت مالکیت و جهتگیری تولید را در دست بگیرد و از راه مالیاتهای مناسب و انجام دادن خدمات عمومی سودمند، ثروت را به شیوهٔ منصفانه توزیع کند. قدرت فزایندهٔ این اندیشه، انعکاسی از رویدادهایی بود که در سایر نقاط جهان به وقوع می‌پیوست. قدرت احزاب سوسیالیست و کمونیست در اروپای غربی، نفوذ فزایندهٔ شوروی و متحدانش در جهان، به قدرت رسیدن حزب کمونیست در چین، اختلاط اندیشه‌های ملی و سوسیالیستی در برنامه‌های بعضی از احزاب که قدرت را در برخی از کشورهای تازهٔ تازه‌استقلال‌یافتهٔ آسیا به دست گرفته بودند. چنین نفوذی مخصوصاً در به کارگیری اندیشه‌های مارکسیستی در کشورهای عربی مشاهده می‌شد. باز هم مرکز چنین فعالیتهایی، مصر بود. تاریخ‌نویسان، تاریخ مصر را از نظرگاه مارکسیستی تفسیر می‌کردند. از نظر آنان جنبشهای ملی‌گرایی، جنبش طبقات خاصی بود که از منافع خود پیروی می‌کردند. دو نویسندهٔ مصری به نامهای محمد امین العلیم و عبدالعظیم انیس از دیدگاه سوسیالیستی، فرهنگ مصری را مورد نقد و بررسی قرار دادند. بنا به تفسیر آنان، فرهنگ باید کل ماهیت و موقعیت جامعه را منعکس کند؛ ادبیات نیز باید بکوشد تا رابطهٔ بین فرد و تجربهٔ اجتماعش را نشان دهد. ادبیاتی که از تجربه‌های گوناگون بگریزد تهی است. پس با این ترتیب نوشتارهایی که ملی‌گرایی بورژوازی را منعکس کند تهی از معناست. نوشته‌های نوین باید از این دیدگاه ارزیابی شود که آیا به اندازهٔ کافی مبارزه با «اختاپوس امپریالیسم» راکه عامل اصلی در زندگی مصریان است تبیین می‌کند، و زندگی طبقهٔ کارگر را منعکس می‌نماید، یا نه. با این نظر، پرسش از صور تأکید حائز اهمیت می‌گردید. از دید این منتقدان شکاف بین محتوا و شیوهٔ بیان، نشانهٔ فرار از واقعیت است. در نظر آنان، نوشته‌های نجیب محفوظ که زندگی عادی مردم را بیان می‌کرد ولی از به کار بردن عربی محاوره‌ای خودداری می‌نمود، با زندگی واقعی بیگانه بود.

شیوهٔ دخول این عناصر در جنبشهای عمومی، در هر کشور با کشور دیگر متفاوت بود. در

سرزمین مغرب وضع مبارزه بر ضد فرمانروایی فرانسویان منجر به نوعی جنبش ملی شد که نسبت به سایر کشورهای واقع در شرق، از هواخواهی بیشتر مردمی و سازمانی مستحکمتر برخوردار بود. از آنجا که فرانسویان در آن سرزمین، به عنوان فرمانروایانی بیگانه و طبقه‌ای ممتاز و اختیاردار منابع تولیدی به سر می‌بردند، تنها راه مبارزهٔ موفق با آنان ایجاد طغیانی عمومی و فراگیر بود که سازمانی مستحکم داشته باشد و دامنه‌اش از شهرها به روستاها کشانده شود. در تونس، هنگامی‌که استقلال به مردم اعطا شد، حکومت جدید ترکیبی شد از اتحادیه‌های بازرگانی و حزب نئودستور که رهبری‌اش را طبقه‌ای نخبه و تحصیل‌کرده در دست داشتند. این طبقه بیشتر در شهرهای کوچک و روستاهای واقع در ناحیهٔ ساحل قرار گرفته و شاخه‌هایی به سراسر کشور گسترانده بود. در الجزایر نیز سازمانی که طغیان را علیه فرمانروایی فرانسویان در سال ۱۹۵۴ م. رهبری کرد همان جبههٔ آزادیبخش ملی (FLN) بود که اکثر رهبرانش مردانی از طبقات پایین، ولی دارای تجربیات جنگی و نظامی بودند. با ادامهٔ جنگ و فشاری که بر مردم تحمیل می‌کرد، اندک‌اندک این جبهه طرفداری و پشتیبانی وسیع تمام طبقات اجتماع را به خود جذب کرد. هنگامی‌که این جبهه از حالت انقلابی و شورشی تبدیل به دولت شد، رهبری آن به دست گروه مرکبی از فرماندهان با تجربهٔ نظامی و انقلابی، و تکنوکراتهایی با تحصیلات عالیه افتاد؛ افرادی که بدون مشارکت آنان یک حکومت امروزین نمی‌توانست اداره شود. چنین حکومتی نیروی خود را از یک شبکهٔ گستردهٔ ملی، متشکل از بازرگانان خرده‌پا، ملاکان کوچک، و معلمان کسب می‌کرد. در مراکش نیز ائتلاف مشابهی، بین سلطان، حزب استقلال و اتحادیه‌های بازرگانی موفق به کسب استقلال شد، ولی حکومت مستقل جدید بعداً نتوانست ثبات و اتحاد خود را مانند سایر کشورهای سرزمین مغرب حفظ کند. سلطان، در برابر حزب استقلال سر بلند کرد و خود را مظهر مشروع و معتبر جامعهٔ ملی معرفی کرد و موفق شد زمام ارتش جدید را به دست گیرد. حزب استقلال که نتوانسته بود پشتیبانی وسیع مردم را جلب کند به گروههای کوچکتری تجزیه شد. از این گروهها، جنبش جدیدی به ظهور پیوست. این جنبش «اتحادیهٔ ملی نیروهای مردمی»[1] نام داشت، و رهبری آن را افرادی از روستاها و کوهستانها بر عهده داشتند. آنان مدعی بودند که مدافع منافع طبقات زحمتکش شهرها و سخنگوی آنها هستند.

1. Union Nationale des Forces Populaires.

استقلال در بیشتر کشورهای خاورمیانه از راه تحرک و فعالیتهای سیاسی خارجی و داخلی به دست آمد. در این راه با وجود آشوبهای عمومی ملی، مذاکرات نسبتاً مسالمت‌آمیز نقش عمده‌ای داشت. در کشورهای تازه‌استقلال‌یافته، قدرت در وهلهٔ اول به دست خانواده‌های متنفذ و طبقهٔ خواص تحصیل‌کرده‌ای افتاد که سابقهٔ فعالیتهای سیاسی و یا مقامهای مهم اجتماعی داشتند. این مشخصات برای مرحلهٔ انتقال قدرت مسئله‌ای ضروری بود. اما این طبقات مهارت و قدرت جذب پشتیبانی عمومی را در موقعیت جدی استقلال نداشتند؛ همچنین قادر نبودند حکومتی به معنای واقعی تشکیل دهند. این طبقات به زبان سیاسی مردمی که مدعی رهبری‌شان بودند سخن نمی‌گفتند. از سوی دیگر، منافع آنها ایجاب می‌کرد ساختار اجتماعی موجود و وضع توزیع ثروت را به شیوهٔ گذشته حفظ کنند. آنها به مسئلهٔ ایجاد تغییرات در جهت عدالت اجتماعی توجهی نشان نمی‌دادند. در این‌گونه کشورها، پس از کسب استقلال، جنبشهای سیاسی در معرض فروپاشی قرار می‌گرفت، و پس از این فروپاشی راه برای جنبشها و ایدئولوژیهای جدیدی باز می‌شد که عناصر ملی‌گرایی، دین و عدالت اجتماعی را به صورتی مردم پسندتر درهم می‌آمیختند.

جنبش اخوان‌المسلمین بویژه در مصر، سودان و سوریه یکی از آنها بود. گروههای کمونیست و سوسیالیست نیز در مخالفت با حکومت استعماری در مراحل آخر، همچنین در مخالفت با حکومتهای جدیدی که جای آن را می‌گرفتند، نقش مهمی ایفا می‌کردند.

جنبش کمونیستی در مصر به گروههای کوچکی تجزیه شد که توانستند در لحظات بحرانی ایفای نقش کنند. در سالهای پس از جنگ در مقابله با انگلیسی‌ها کمیتهٔ کارگران و دانشجویان کمونیست، شورش مردم را رهبری کرد و به آن نیرو داد. کمونیست‌ها در عراق نیز نقش مشابهی بازی کردند. این در زمانی بود که آنها دولت را مجبور کردند تا موافقت‌نامه‌ای را که در سال ۱۹۴۸ م. با انگلستان در زمینهٔ دفاع امضا کرده بود فسخ کند. قرارداد مذکور مورد تأیید و پشتیبانی رهبران سیاسی کشور بود، امتیازهایی هم به عراق می‌داد، نظیر تأمین تسلیحات ارتش عراق و امکان پشتیبانی انگلستان از عراق در مبارزه‌ای که تازه در فلسطین آغاز شده بود. ولی چنین به نظر می‌رسید که طبق این قرارداد ارتباطی دائمی بین انگلستان و عراق به وجود می‌آمد که سرانجام به ترجیح منافع انگلیسی‌ها بر منافع عراقی‌ها منجر می‌شد. مخالفت با این توافق‌نامه تبدیل به هسته‌ای مرکزی شد که گروههای گوناگونی را گرد هم آورد؛ گروههایی که از جهت منافع

مشترکی که داشتند در این زمینه با یکدیگر ائتلاف کردند. این گروهها عبارت بودند از روستاییانی که از سلطهٔ شیوخ فرمانروای خود آزاد شده و خود مالک شده بودند، زحمتکشان شهرنشین که در برابر نرخ گران مواد غذایی درمانده شده بودند، دانشجویان، و بالاخره رهبران ملی‌گرا با عقاید مختلف. در چنین موقعیتی حزب کمونیست در متحد کردن این گروهها نقش عمده‌ای بازی می‌کرد. در سودان، باز هم هیئت حاکمه که وارث نظام فرمانروایی انگلیسی‌ها شده بود با دو حزب ائتلاف کرد که هر دو از نوعی رهبری سنتی مذهبی پیروی می‌کردند ولی در زمینهٔ پیوند سودان با مصر، نظرهای دیگری داشتند. در این میان نقشی همگانی و مردمی وجود داشت که آنان قادر به ایفای آن نبودند، و حزب کمونیست که قسمت عمدهٔ اعضای آن دانشجویان تحصیل‌کرده در مصر بودند، می‌کوشید تا این خلاء را پر کند.

در برابر تجزیهٔ نیروهای سیاسی، کوششهای گوناگونی صورت می‌گرفت تا جنبش تازه‌ای به وجود آید و تمام عناصر را با یکدیگر متحد کند و در هم آمیزد. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م. دو جنبش مهم در این زمینه اهمیت خاصی یافتند. یکی از آنها حزب بعث (قیامت) بود که در سوریه سر برآورد. این حزب به وسیلهٔ تعدادی از خانواده‌های شهرنشین و رهبران احزاب کوچک دیگر به وجود آمد و هدف آن تحکیم سیاستهایی در جهت حفظ منافع سوری‌ها بود. این حزب در درجهٔ اول خواستار کمک از جانب طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ جدید شد؛ طبقه‌ای که بر اثر رشد سریع آموزش و پرورش به وجود آمده بودند و در عین حال از طبقهٔ متنفذ اجتماع هم نبودند. جز این طبقه، حزب یادشده تا اندازهٔ زیادی از جوامع غیر از مسلمانان سنّی طلب کمک کرد که عبارت بودند از: علویان، دروزی‌ها و مسیحیان. حزب یادشده به شیوه‌ای روشنفکرانه مباحثاتی را در زمینهٔ تأیید و اثبات هویت ملی سوری‌ها پیش کشید و در عین حال می‌خواست از این راه روابط سوری‌ها را با سایر جوامع عرب‌زبان روشن و آشکار سازد. چنین مباحثاتی در سوریه بیش از سایر نقاط اهمیت و فوریت داشت، زیرا مرزهایی که انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها در مورد منافع خودشان در این سرزمین ایجاد کرده بودند، در مقام مقایسه با سایر کشورهای خاورمیانه، کمتر تقسیمات تاریخی و طبیعی را مدنظر داشت.

پاسخ اساسی‌ای که تئوریسین حزب بعث میشل عفلق (۱۹۱۰ ـ ۱۹۸۹ م.)، یک مسیحی اهل دمشق، به این مباحثات می‌داد به شیوهٔ آشتی‌ناپذیری به سود و صلاح اعراب بود. بنا به نظر وی، یک ملت واحد عرب با حق زندگی در یک کشور متحد وجود دارد. این ملت در نتیجهٔ

تجربهٔ تاریخی بزرگی به دست پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) و جامعه‌ای اسلامی تشکیل شده بود. چنین تجربه‌ای نه تنها به مسلمانان عرب، بلکه به تمام اعرابی که آن را از آن خود می‌دانند تعلق دارد؛ اعرابی که مدعی داشتن رسالتی خاص در جهان هستند و در عین حال برای خود حق استقلال و اتحاد قائلند. اعراب می‌توانند اهداف مورد نظر خود را از راه تحولی دوگانه به دست آورند: نخست تحولی معنوی و روانی ـ ترویج اندیشهٔ وجود ملت عرب از راه تفاهم و محبت ـ و سپس تحول در نظام سیاسی و اجتماعی.

در آغاز، در چنین نظرهایی عنصر اصلاح اجتماعی و سوسیالیزم اهمیت اندکی داشت، اما در اواسط دههٔ ۱۹۵۰ م. حزب بعث بیشتر تبدیل به حزبی سوسیالیست شد. با این شکل جدید، حزب بعث در سوریه و کشورهای اطرافش مانند لبنان، اردن، عراق، همچنین کشورهای شبه‌جزیرهٔ عربستان نفوذ کرد. هواخواهان حزب از گروه دانشجویان و روشنفکران که در زمینهٔ کسب هویت گرفتار مشکل بودند، فراتر رفت و گروه کثیری از افسران ارتش، روستایی‌تباران و کارگران شهری را که از روستاها آمده بودند، فرا گرفت. در دههٔ ۱۹۵۰ م. در سوریه به تناوب، حکومت نظامی و دولتی متکی به مجلس روی کار آمدند. در این هنگامهٔ تجزیهٔ قدرت، حزبی می‌توانست ایفای نقش کند و بر تعداد اعضای خود بیفزاید که سیاستی روشن و محبوبیتی عمومی داشته باشد، و این حزب بعث بود که هم در ایجاد جنبشی که به تشکیل جمهوری متحدهٔ عرب در سال ۱۹۵۸ م. انجامید و هم در تجزیهٔ آن در سال ۱۹۶۰ م.، نقش عمده‌ای داشت. به همین ترتیب در عراق نیز پس از انقلاب ۱۹۵۸ م. حزب بعث نفوذی حاکم بر کشور داشت.

در حقیقت بعث ایدئولوژی‌ای بود که تبدیل به قدرت سیاسی شد؛ ولی جنبش پراهمیت دیگر این دوران رژیمی بود که بتدریج یک نظام فکری به وجود آورد و در سایهٔ آن مدعی حقانیت شد. این جنبش، جنبش افسران ارتش مصر بود که در سال ۱۹۵۲ م. قدرت را در دست گرفت و بزودی عبدالناصر را به عنوان رهبر بی‌چون و چرای خود معرفی کرد. این جنبش در آغاز برنامه‌ها و هدفهای محدودی داشت و ایدئولوژی خاصی جز توجه به منافع ملی و برتر دانستن آن بر منافع احزاب و دسته‌ها نداشت؛ در عین حال وابستگی شدیدی با تودهٔ دهقانان داشت که قسمت عمدهٔ افسران مذکور از میان آنان برخاسته بودند. اما با گذشت زمان جنبش افسران مصری ایدئولوژی مشخصی برای خود پیدا کرد که شخصیت عبدالناصر معرف آن بود. در این

ایدئولوژی ناصری عناصر متعددی وجود داشت که در آن زمان قدرت برانگیختن و تحریک افکار و عقاید را دارا بود. زبان اسلامی همان زبان طبیعی‌ای بود که رهبران در ارتباط با توده به کار می‌بردند. به طورکلی ایدئولوژی این رهبران نوعی اسلام اصلاح‌طلب بود که تغییرات نوگرایی و غیرمذهبی را تا آن حدی که خودشان صلاح می‌دانستند تأیید می‌کرد. در این دوران بود که جامع‌الازهر به طور جدیتری تحت نظارت دولت درآمد.

اما به‌طورکلی، توجه به اسلام کمتر از توجه به ملی‌گرایی و وحدت اعراب مدنظر بود. حکومتهای قبلی مصر مسئلهٔ وحدت اعراب را به عنوان عنصری در سیاست خارجی خود پذیرفته بودند، ولی تکامل تاریخی جداگانهٔ مصر و فرهنگ مشخصی که در درهٔ نیل به کمال خود رسیده بود احساسی به وجود آورده بود که این سرزمین را نسبت به همسایگانش در فاصلهٔ دوری قرار می‌داد. اما اکنون رژیم عبدالناصر به این فکر افتاده بود که مصر را جزئی از دنیای عرب و رهبر آن بداند. فرمانروایان کنونی مصر بر این باور بودند که رهبری آنان باید در جهت انقلاب اجتماعی باشد. دولت مالکیت یا نظارت بر تولید را در دست گیرد، و روش جدیدی برای توزیع درآمدها به کار برد. در نظر آنان اجرای این امور از این جهت ضروری بود که قدرت ملی را به حد کمال می‌رساند و تودهٔ مردم هواخواه و پشتیبان رژیم می‌شدند.

برنامهٔ اصلاح اجتماعی در قالب اندیشهٔ «سوسیالیزم عربی» توجیه می‌شد، که چیزی بود بین مارکسیسم که تضاد طبقاتی را در نظر می‌گرفت و سیستم سرمایه‌داری که بر حفظ منافع فردی و سلطهٔ طبقات مالک ابزار تولید، تأکید داشت. در «سوسیالیزم عربی» تمام طبقات جامعه می‌بایست گرد حکومتی جمع می‌آمدند که حافظ منافع همه بود. این اندیشه در «منشور ملی» که در سال ۱۹۶۲ م. صادر شد تشریح گردید:

> انقلاب راهی است که از طریق آن ملت عرب می‌تواند خود را از قیود و بندها آزاد سازد و از میراث تاریکی که بر دوش وی نهاده شده شانه خالی کند... این تنها راهی است که این ملت می‌تواند خود را از عقب‌ماندگی که بر اثر ظلم و استثمار عایدش شده است به در آورد... این تنها راهی است که عرب‌ها و سایر ملل عقب‌مانده می‌توانند با مبارزاتی که پیش رویشان است مقابله کنند: مبارزاتی که بر اثر اکتشافات بزرگ علمی فرا راهشان قرار داده شده و هرلحظه شکاف بین

> کشورهای پیشرفته و عقب‌افتاده را وسیعتر می‌کند... سالها رنج و امید سرانجام اهداف روشن و آشکاری برای مبارزات اعراب تعیین نموده است. اهدافی که بیانگر راستین آگاهی اعراب است عبارتند از آزادی، سوسیالیزم و اتحاد... امروزه آزادی به معنای آزادی شهروند و کشور است. سوسیالیزم هم هدف است و هم وسیله: انصاف و عدالت اجتماعی. راه به سوی اتحاد نیز ندایی است عمومی برای بازسازی نظام طبیعی یک ملت واحد.(۱)

بدون دموکراسی اجتماعی، به دست آوردن دموکراسی سیاسی غیرممکن می‌نمود، و این امر نیز مستلزم مالکیت عمومی وسایل ارتباطی و سایر سازمانهای خدماتی، بانکها و شرکتهای بیمه، صنایع سنگین و واسطه ـ و مهمتر از همه ـ تجارت خارجی بود. باید فرصتهای مساوی برای همه فراهم می‌شد؛ بهداشت و آموزش و پرورش همهٔ مردم، اعم از زن و مرد، تأمین می‌گردید، و برنامهٔ تنظیم خانواده نیز مورد توجه قرار می‌گرفت. در وحدت ملی، اختلافات طبقاتی باید از بین می‌رفت و به همین ترتیب اختلاف کشورهای عربی نیز از میان می‌رفت. مصر باید تمام کشورهای عربی را به اتحاد عرب دعوت کند و به این نکته که این مسئله دخالت در امور سایر کشورهاست توجهی نکند. در خلال چند سال بعدی برنامهٔ اصلاحات اجتماعی با شدت به موقع اجرا گذاشته شد: محدود کردن ساعات کار، تعیین حداقلی برای دستمزدها، گسترش بهداشت عمومی، اختصاص میزانی از سود حاصله از صنایع به بیمه و رفاه عمومی.

اجرای چنین برنامه‌هایی به علت رشد سریع درآمد عمومی مردم مصر در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ م. میسر گردید. اما در سال ۱۹۶۴ م. رشد اقتصادی متوقف شد و درآمد سرانه دیگر افزایشی نداشت. رژیم عبدالناصر حتی در موفقترین دوران خود نیز نتوانست کلیهٔ نیروهای سیاسی مردم مصر را متمرکز کند. جنبش سیاسی عمدهٔ این رژیم، که عبارت بود از اتحادیهٔ سوسیالیست اعراب، در درجهٔ اول مجرایی بود که از راه آن نیات حکومت به مردم ابلاغ می‌شد نه خواسته‌های مردم به رژیم حاکم. سازمان اخوان‌المسلمین حکومت را به استفاده از زبان اسلام به قصد توجیه سیاست دنیوی خود متهم می‌کرد. از سوی دیگر مارکسیست‌ها نیز «سوسیالیسم عربی» را مورد انتقاد قرار می‌دادند و اظهار می‌داشتند که با «سوسیالیسم علمی» تفاوت دارد، زیرا اختلافها و تضادهای طبقاتی را به رسمیت نمی‌شناسد.

ولی در سایر کشورهای عربی ناصرگرایی [ناصریسم] با شیوه‌ای گسترده و مداوم مورد قبول عامه واقع می‌شد. چنین به نظر می‌رسید که شخصیت عبدالناصر، پیروزیهای رژیم وی ـ پیروزی سیاسی بحران سوئز در سال ۱۹۵۶ م.، بنای سد بزرگ آسوان، اصلاحات اجتماعی ـ و بالاخره وعدهٔ رهبری نیرومند دفاع از مردم فلسطین، آرزوی تحقق جهانی نوین را تحقق می‌بخشند؛ جهان اعراب متحد که قادر بود از راه انقلاب اجتماعی قدرتمند شود و جایگاه واقعی خود را در دنیا بیابد. این امیدها از راه کاربرد ماهرانهٔ مطبوعات و رادیو تقویت می‌شد. رژیم عبدالناصر از این راه سران سایر کشورهای عربی را به تشکیل جهان «مردم عرب» دعوت می‌نمود. این فراخوانی و دعوت، تعارضات بین حکومتهای عربی را عمیقتر می‌کرد؛ ولی مسئلهٔ ناصرگرایی به عنوان نماد نیرومندی از اتحاد و انقلاب کماکان در سر جای خود باقی بود و در جنبشهای سیاسی به میزان گسترده‌ای مؤثر واقع می‌شد. جنبش سیاسی ناسیونالیست‌های عرب که در بیروت بنیانگذاری شد و مورد توجه و علاقهٔ پناهندگان فلسطینی بود، نمونه‌ای از این جنبشها بود.

اوجگیری ناصرگرایی

در خلال دههٔ ۱۹۶۰ م.، ناسیونالیسم عربی که بر پایهٔ نوعی سوسیالیسم و بی‌طرفی استوار بود بر زندگی عمومی کشورهای عربی حاکمیت داشت؛ درحالی‌که رهبر و نماد این ناسیونالیسم عبدالناصر بود.

هنگامی‌که در سال ۱۹۶۲ م. الجزایر به استقلال رسید، در حقیقت دوران تسلط امپراتوریهای اروپایی به آخر رسیده بود؛ اما باز هم در بعضی از نقاط خاورمیانه قدرت بریتانیا هنوز باقی بود. این قدرت به شکل حکومتی بود که همواره احتمال داشت به عنوان آخرین راه حل، به نیروی نظامی متوسل شود. در دههٔ ۱۹۵۰ م. در عدن و نواحی اطراف آن منافع دولت انگلستان بیش از پیش اهمیت پیدا کرد. پالایشگاه نفتی و پایگاه دریایی عدن اهمیت فراوان داشت، زیرا بیم آن می‌رفت که روسیهٔ شوروی به ناحیهٔ شاخ افریقا در ساحل مقابل دریای سرخ دست یابد. قیمومیت سست انگلستان در نواحی اطراف این قسمت تبدیل به نوعی نظارت دقیق پایدار شد.

بیداری و آگاهی سیاسی مردم عدن، که بیشتر از راه اوجگیری ناصرگرایی تقویت می‌شد، و

نیز بروز بعضی تغییرات در یمن، دولت بریتانیا را وادار کرد تا میزان مشارکت محلی در حکومت را گسترش دهد. مجلس مقننه‌ای در عدن تشکیل شد و حکومتهای تحت‌الحمایهٔ اطراف به صورت فدراسیونی درآمدند که خود عدن نیز جزء آنها بود. اما امتیازات محدود، خواسته‌های جدیدی را در پی داشت. این درخواستها بیشتر از جانب طبقهٔ محدود تحصیل‌کرده و کارگران عدنی، همچنین افرادی که مخالف سلطهٔ فرمانروایان در این فدراسیون بودند صورت می‌گرفت. حکومت مصر نیز این مخالفتها را دامن می‌زد. سرانجام آشوب و بلوا بروز کرد و در سال ۱۹۶۶ م. دولت بریتانیا تصمیم به عقب‌نشینی گرفت؛ در این هنگام مخالفان به دو گروه تجزیه شدند و زمانی‌که عقب‌نشینی بریتانیا در سال ۱۹۶۷ م. به طور کامل صورت گرفت، گروه شهرنشینی که گرایش مارکسیستی داشت موفق شد قدرت را به دست گیرد.

در نواحی خلیج فارس مخالفت مردم محلی چندان در تغییر موضع بریتانیا و عقب‌نشینی این دولت مؤثر نبود. در سال ۱۹۶۱ م. به کویت استقلال کامل داده شد. حکومت این کشور به دست خانواده‌ای افتاد که عده‌ای از بازرگانان متنفذ از آن حمایت می‌کردند. این حکومت موفق شد از راه صدور نفت خود جامعه و رژیمی پایدار به وجود آورد. در سایر نقاط خلیج فارس نیز دولت بریتانیا استراتژی و منافع خود را مورد تجدیدنظر قرار داد و این تجدیدنظر باعث شد که این دولت در سال ۱۹۶۸ م. تصمیم به عقب‌کشیدن نیروهای نظامی خود بگیرد؛ در نتیجه در سال ۱۹۷۱ م. از سیطرهٔ سیاسی خود بر ناحیهٔ اقیانوس هند نیز دست کشید. از جهتی این تصمیم بریتانیا با حفظ منافع محلی این دولت در ناحیه مغایر بود. اکتشاف نفت در قسمتهای مختلف خلیج فارس و بهره‌برداری از آن به میزان زیاد در ابوظبی، به آن نواحی فقیر اهمیت تازه‌ای داد و باعث شد که دولت بریتانیا سلطهٔ خود را از بنادر کوچک خلیج فارس به نواحی داخلی گسترش دهد و حدود دقیقی برای مرزها تنظیم نماید. با اعمال نفوذ دولت بریتانیا، فدراسیون سستی به نام امارات متحدهٔ عربی تشکیل شد تا نفوذ و سلطهٔ بریتانیا مستحکم‌تر گردد. امارات متحده از هفت کشور کوچک (ابوظبی، دوبی، شارجه و چهار قلمرو کوچک دیگر) تشکیل می‌شد؛ اما بحرین و قطر به آن ملحق نشدند. تا مدت زمانی استقلال بحرین از جانب دولت ایران مورد تهدید بود. ادعای دولت ایران در این زمینه بر حاکمیت گذشتهٔ این دولت استوار بود؛ ولی در سال ۱۹۷۰ م. ایران از ادعاهای خود دست بر داشت.

پس از این جریانات تنها ناحیهٔ شبه‌جزیرهٔ عربستان که دولت بریتانیا در آن حضور داشت

عمان بود که قبلاً هرگز به صورت رسمی موجودیت نیافته بود. فرمانروای عمان قبلاً تحت نظارت و اطاعت تعداد اندکی از مقامات دولت بریتانیا بود. حکومت این فرمانروا در نواحی داخلی چندان قوی نبود؛ زیرا در این نواحی قدرت واقعی در دست امامی بود از فرقهٔ عبادی. ولی در دههٔ ۱۹۵۰ م. امید یافتن منافع نفت در مناطق درونی منجر به آن شد که با پشتیبانی دولت بریتانیا نفوذ سلطان در سراسر نواحی گسترش یابد. این مسئله به نوبهٔ خود باعث بروز شورش محلی شد که از طرف دولت عربستان سعودی تقویت می‌گردید؛ زیرا این دولت مدعی مالکیت بخشی از این قلمرو بود. در ماورای این کشمکشها، منافع انگلستان و امریکا سخت با هم برخورد داشت. با کمک انگلیسی‌ها شورش اشاره‌شده سرکوب شد و حکمرانی امامت از میان رفت؛ ولی در سال ۱۹۶۵ م. شورش شدیدتری در قسمت غربی کشور، یعنی ظفار بروز کرد. این شورش تا دههٔ ۱۹۷۰ م. ادامه یافت درحالی‌که از خارج حمایت می‌شد. سلطان، حاضر به اجرای هیچ تغییری در حکومت نبود؛ لاجرم در سال ۱۹۷۰ م. با فشار دولت انگلستان وی خلع گردید و پسرش جانشین او شد.

در دههٔ ۱۹۶۰ م. توجه طرفداران تشکیل ملت یکپارچهٔ عرب، دیگر به مبارزه و مخالفت با فرمانروایی امپراتوریهای اروپایی معطوف نبود، بلکه تمام توجه ایشان به دو نوع تعارض معطوف بود: تعارض بین دو ابرقدرت؛ و تعارض بین حکومتهایی که توسط گروههای مدافع تغییرات سریع اجتماعی یا شورش در جهت ناصرگرایی اداره می‌شدند، و حکومتهایی که توسط محافظه‌کاران یا خاندانهایی اداره می‌شدند که در مورد تحولات اجتماعی و سیاسی محتاط‌تر بودند و با گسترش نفوذ ناصرگرایی مخالفت داشتند. در سال ۱۹۶۳ م. حزب بعث در سوریه قدرت را به دست گرفت. رهبری این حزب در آغاز به دست غیرنظامیان بود، ولی بعداً افسران ارتش نیز به آنها پیوستند. حکومت نظامیان که با انقلاب سال ۱۹۵۸ م. در عراق روی کار آمده بودند، در سال ۱۹۶۳ م. به وسیلهٔ گروهی که گرایش بیشتری به حزب بعث و ناصرگرایی داشت سرنگون شد، ولی مباحثات در زمینهٔ اتحاد عراق، سوریه و مصر با یکدیگر به علت تضاد منافع و اختلاف‌نظر با یکدیگر به جایی نرسید. در سودان در سال ۱۹۵۸ م. کودتایی نظامی به وقوع پیوست. حکومتی که پس از این کودتا قدرت را در دست گرفت سیاست بی‌طرفی و توسعهٔ اقتصادی را در پیش گرفت. این وضع همچنان ادامه داشت تا آنکه در سال ۱۹۶۴ م. بر اثر فشار عمومی، حکومتی پارلمانی به وجود آمد. در الجزایر، بن بلا رهبری نخستین حکومتی را که بعد

از استقلال به وجود آمد برعهده گرفت؛ اما در سال ۱۹۶۵ م. این حکومت جای خود را به رژیمی با رهبری حواری بومدین داد. رژیم بومدین به سوسیالیسم و بی‌طرفی متعهدتر بود. ولی در فراسوی این سرزمینها، در عربستان سعودی، مراکش، لیبی و اردن رژیمهای سلطنتی وجود داشت. تونس نیز وضع مبهمی داشت؛ بورقیبه رهبر این کشور بود و در عین حال رهبری حزب ملی‌گرایان را نیز بر عهده داشت. او برنامهٔ گسترده‌ای برای اصلاحات در پیش گرفته بود، ولی در عین حال با گسترش نفوذ مصر و بسیاری از اندیشه‌های ناسیونالیسم عربی خصومت می‌ورزید.

در این دروان عامل مهمی، مللی راکه در حال تکوین بودند تقویت می‌کرد. این عامل، ثروت سرشار و تغییرات دیگری بود که از استخراج و بهره‌برداری نفت به دست می‌آمد. اکنون منابع نفت کشورهای عربی و سایر کشورهای خاورمیانه براستی اهمیت فراوانی در اقتصاد جهان کسب کرده بود و این مسئله آثار عمیقی در جوامع کشورهای تولیدکنندهٔ نفت ایجاد نموده بود. در اواسط دهه ۱۹۶۰ م.، درآمد سالانهٔ پنج کشور بزرگ تولید کنندهٔ نفت ـ عراق، کویت، عربستان سعودی، لیبی و الجزایر ـ به حدود دو میلیارد دلار رسید. این درآمد بیشتر صرف ایجاد زیرساختهای یک جامعهٔ مدرن، گسترش خدمات اجتماعی و نظام دفاعی امنیتی می‌شد. جز عربستان سعودی، سایر کشورهای یادشده این درآمد را با دقت و مسئولیت بیشتری در راههای مذکور مصرف می‌کردند. این وضع در عربستان سعودی تا زمانی‌که بزرگترین پسر عبدالعزیز، فیصل (۱۹۶۴ ـ ۱۹۷۵ م.)، پس از مرگ پدرش به پادشاهی رسید ادامه داشت.

پیشرفتهای اشاره‌شده موجب شد تا اندک‌اندک جایگاه شبه‌جزیرهٔ عربستان در دنیای عرب از دو جهت مختلف تغییر کند. از طرفی فرمانروایان عربستان سعودی و سایر کشورهای خلیج فارس موفق شدند تا با ثروت خود بر مسائل مربوط به اعراب تأثیر بیشتری نهند؛ در این مرحله این کشورها به میزان وسیعی به کشورهای فقیرتر کمک کردند. از طرف دیگر، جوامع این کشورها که سریعاً در حال رشد بودند، تعداد فراوانی مهاجر از سایر کشورهای عربی جذب خود کردند. الجزایر و عراق در این مورد استثنا بودند؛ زیرا جمعیت فراوان این دو کشور اجازه می‌داد که خودشان به اندازهٔ لازم کارگر فنی و تحصیل‌کرده تربیت کنند؛ اما در عربستان سعودی، کویت و سایر کشورهای خلیج فارس، همچنین لیبی، جمعیت اندک بود و نمی‌توانست منابع انسانی مورد نیاز در توسعه را تأمین کند، و طبقهٔ تحصیل‌کرده نیز هنوز بسیار اندک بودند. این مهاجران در درجهٔ اول از فلسطین و بعد هم از سوریه و لبنان می‌آمدند. تعداد کمتری از مصر به کشورهای

یادشده، جز لیبی، می‌رفتند؛ زیرا مصر که در حال سازماندهی یک ارتش نیرومند بود از فرستادن مهاجر به تعداد زیاد به کشورهای دیگر اکراه داشت. در آغاز دههٔ ۱۹۷۰ م. در حدود نیم میلیون مهاجر به کشورهای اشاره‌شده رفته بود که اکثراً افراد تحصیلکرده یا کارگران فنی بودند. این مهاجران اندیشه و افکار رایج در کشور خود را به کشور میزبان می‌بردند: اندیشه‌های انقلابی عبدالناصر، یا ناسیونالیسم بعثی، همچنین امید و آرزوی حکومت و استقلال فلسطینی‌ها. امیدها و اندیشه‌های این مهاجران، پشتیبان مصر و عبدالناصر بود. آنها امیدوار بودند ثروت فراوان کشورهای نفتی به عنوان حربه‌ای در راه ایجاد بلوکی نیرومند از کشورهای عربی تحت رهبری مصر، به کار رود.

بحران ۱۹۶۷

در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ م. نشانه‌هایی وجود داشت که نشان می‌داد ادعاها و لاف‌زنیهای ناصرگرایی بیش از قدرت و توان آن است. فروپاشی اتحاد بین مصر و سوریه و شکست مذاکرات بعدی در زمینهٔ اتحاد، هم محدودیت رهبری عبدالناصر را آشکار ساخت و هم محدودیت منافع مشترک کشورهای عربی را. مهمتر از همه وقایعی بود که در یمن رخ می‌داد. در سال ۱۹۶۲ م. امام فرقهٔ زیدیه، یعنی فرمانروای این کشور، درگذشت؛ جانشین وی تقریباً بلافاصله به علت بروز جنبشی خلع شد. این جنبش از سوی لیبرال‌های تحصیل‌کرده که تا آن زمان در تبعید بودند برپا شد. این افراد با کمک افسران ارتش نوین، و تا اندازه‌ای یاری قبایل بدوی، این جنبش را به موفقیت رساندند. سرزمین امامت قدیمی تبدیل به جمهوری یمن عربی گردید(در حال حاضر این سرزمین را یمن شمالی می‌خوانند تا با «جمهوری مردمی دموکراتیک یمن» که یمن جنوبی خوانده می‌شود اشتباه نگردد). گروهی که قدرت را به دست گرفته بودند بلافاصله از دولت مصر کمک طلبیدند. واحدهای ارتش مصر به آن سرزمین اعزام گردید؛ اما حتی با این پشتیبانی هم کار فیصله نیافت؛ ادارهٔ کشوری که تحت نظارت مستقیم بود و رهبری امامت با مهارت خاص خود آن را سر و سامان می‌داد، برای حکومت جدید کاری بس دشوار بود.

قسمتهایی از روستاها که هنوز هم به قدرت امام وفادار بودند، یا با شیوهٔ نظارت حکومت جدید مخالفت داشتند، سر به شورش زدند. عربستان سعودی از این شورش پشتیبانی می‌کرد؛

در نتیجه جنگی داخلی درگرفت و مدت چندین سال ادامه یافت. در این جنگ گروههای محلی با ارتش مصر درگیر بودند. هیچ‌یک از دو طرف قادر نبود بر دیگری پیروز شود. سربازان دولتی که از جانب مصری‌ها پشتیبانی می‌شدند شهرهای مهم و راههای بین آنها را در ید قدرت خود داشتند، ولی بر قسمت عمدهٔ نواحی روستایی تسلطی نداشتند؛ در نتیجه عدهٔ زیادی از سربازان ارتش مصر که در محیطی ناآشنا می‌جنگیدند برای چندین سال در آن سرزمین باقی ماندند.

محدودیت قدرت مصر و اعراب، در بحران بزرگتری که در سال ۱۹۶۷ م. رخ داد به نحو روشن‌تری آشکار گردید. در این زمان مصر و دیگر کشورهای عربی به طور مستقیم و مصیبت‌باری با اسرائیل رودررو شدند. ماهیت سیاست ناصری به گونه‌ای بود که عبدالناصر را در زمینهٔ آنچه مسئلهٔ محوری و اصلی همهٔ اعراب بود، در موضع یک رهبر قهرمان قرار می‌داد؛ این مسئله روشن کردن وضع آنها با اسرائیل بود. در آغاز مصر با احتیاط به مسئله نزدیک شد. در سال ۱۹۵۵ م. حکومت نظامی مصر رهبری خود را اعلام کرد. وقایع سال ۱۹۵۶ م. و سالهای بعد، عبدالناصر را به عنوان نماد ناسیونالیسم عرب جلوه‌گر ساخت؛ اما در ورای این مسئله چیز دیگری نیز وجود داشت، و آن سیاست خاص خود مصر بود. مصر می‌خواست رهبر یک بلوک عربی شود؛ بلوکی چنان متحد که هرگونه ارتباط جهان خارج با آن فقط از راه تماس با قاهره میسر باشد. ایفای نقش رهبری و سخنگویی فلسطینی‌ها خالی از خطر نبود. تا سال ۱۹۶۴ م. مصر این نقش را با احتیاط اجرا می‌کرد. در آن سال اسرائیل به فکر افتاد که از آبهای اردن برای آبیاری کشاورزی خود استفاده کند، اما مصر در این مورد از رودررویی با اسرائیل طفره رفت. از آن زمان به بعد عبدالناصر از چند جهت گوناگون تحت فشار قرار گرفت. رژیمهای «محافظه‌کار» که از قبل در مورد جنگ داخلی یمن با وی تعارض داشتند اظهار کردند که احتیاط عبدالناصر به علت نداشتن ایمان واقعی وی به پشتیبانی از فلسطین است. در سوریه نیز قدرت به چنگ گروهی از بعثی‌ها افتاده بود که عقیده داشتند فقط از راه انقلاب اجتماعی و رودررویی مستقیم با اسرائیل می‌توان مشکل فلسطین را حل کرد و ملت جدید عربی به وجود آورد.

اکنون به خانهٔ عنکبوتی روابط اعراب با یکدیگر تار جدیدی افزوده شده بود. از سال ۱۹۴۸ م. خود فلسطینی‌ها نتوانسته بودند نقش مستقلی در مباحثات مربوط به سرنوشتشان ایفا کنند. رهبری آنها از هم فرو پاشیده بود، جمعیت آنها در تعدادی از کشورهای مختلف پراکنده شده بود، و آنها که خانه و کاشانه و شغلشان را از دست داده بودند مجبور بودند زندگی تازه‌ای برای خود

ترتیب دهند. آنها فقط می‌توانستند تحت نظارت کشورهای عربی و با اجازهٔ ایشان نقشی ایفا کنند. مجمع کشورهای عربی در سال ۱۹۶۴ م. هویت جداگانه‌ای به نام «سازمان آزادیبخش فلسطین» برای آنها به وجود آورد؛ ولی این سازمان تحت نظارت مصری‌ها بود و نیروهای مسلح وابسته به آن از ارتشهای مصر، سوریه، اردن و عراق تأمین می‌شد. در این دوران نسل جدیدی از فلسطینی‌ها که خاطرهٔ فلسطین را از یاد نبرده بود، در تبعید در حال رشد بود. چنین نسلی در قاهره و بیروت پرورش یافته و تحصیل کرده بود و تحت تأثیر افکار شایع در محیط خود بود. در اواخر دههٔ ۱۹۵۰ م. اندک‌اندک دو نوع جنبش سیاسی فلسطینی مشخص به ظهور پیوست: جنبش فتح با هدف عدم وابستگی کامل فلسطینی‌ها به رژیمهای عربی که منافعشان در جهت منافع فلسطینی‌ها نبود، و نیز آرمان رودررویی مستقیم با اسرائیل؛ جنبشهای کوچکتر که از گروههای ناسیونالیست عرب ناصری سر برآورده بودند و بتدریج در جهت تحلیلهای مارکسیستی از جامعه و عمل اجتماعی حرکت می‌کردند و معتقد بودند که راه حل مشکل فلسطین ایجاد یک انقلاب بنیادی در کشورهای عربی است.

این گروهها از سال ۱۹۶۵ م. درگیریهای مستقیمی را در داخل خاک اسرائیل آغاز کردند. اسرائیلی‌ها نیز دست به انتقام زدند؛ اما این انتقام نه بر ضد بعث‌های سوری پشتیبان فلسطینی‌ها، بلکه بر ضد اردن بود. اقدامات اسرائیل واکنشی نسبت به شورشهای فلسطینی‌ها نبود، بلکه از سیاست کلی اسرائیل نشأت می‌گرفت. جمعیت اسرائیل، عمدتاً از طریق مهاجران، در حال افزایش بود. در سال ۱۹۶۷ م. جمعیت اسرائیل ۲/۳ میلیون بود که تقریباً ۱۳ درصد آن را اعراب تشکیل می‌دادند. قدرت اقتصادی اسرائیل از راه کمکهای امریکا، یهودیان سایر کشورها و همچنین دولت آلمان غربی افزایش یافته بود. اسرائیل در عین حال نیروهای نظامی، بویژه نیروی هوایی خود را تحکیم و تقویت می‌نمود. اسرائیل خود می‌دانست که از نظر نیروی نظامی و سیاسی برتر از همسایگان عرب خویش است؛ بنابراین در صورت تهدید از جانب همسایگان، بهترین روش آن بود که قدرتنمایی کند. چنین قدرتنمایی می‌توانست به توافق مستحکم‌تری منجر شود؛ اما در ورای این امر، آرزوی اشغال بقیهٔ خاک فلسطین و خاتمه دادن به جنگ ناتمام سال ۱۹۴۸ م. نهفته بود.

همهٔ این خطوط در سال ۱۹۶۷ م. با یکدیگر تلاقی کردند. عبدالناصر که با انتقام اسرائیل علیه سایر کشورهای عرب و گزارشهای حاکی از حملهٔ قریب‌الوقوع اسرائیل به سوریه مواجه

شده بود (حال آنکه امکان داشت این گزارشها بی‌اساس بوده باشند) از سازمان ملل خواست نیروهایی که از زمان جنگ ۱۹۵۶ م. در ناحیهٔ کانال سوئز، در مرزهای مصر و اسرائیل مستقر بودند، عقب نشینند. هنگامی‌که نیروهای سازمان ملل عقب‌نشینی کردند عبدالناصر تنگهٔ بندر عقبه را به روی کشتیهای اسرائیل بست. شاید این اندیشه به ذهن عبدالناصر رسیده بود که با این کار چیزی را از دست نمی‌دهد؛ بدین معنی که اگر امریکا در کار آنها دخالت می‌کرد در آخرین لحظه موافقت‌نامه‌ای سیاسی به امضا می‌رساند که این خود یک پیروزی برای او به حساب می‌آمد. اما اگر این کار منجر به جنگ می‌شد ارتش مصر که توسط کارشناسان شوروی تجهیز و تربیت شده بود قدرت آن را داشت که در جنگ پیروز شود. اگر امریکا نظارت کاملی بر سیاست اسرائیل داشت امکان آن بود که محاسبات عبدالناصر درست از آب در بیاید، زیرا درون حکومت ایالات متحده بعضی بر این باور بودند که مشکل فلسطین از راه مسالمت‌آمیز حل و فصل شود. اما روابط بین ابرقدرتها و وابستگان به ایشان هرگز سهل و ساده نبوده است. اسرائیل مایل نبود به مصر پیروزی سیاسی‌ای بدهد که با توازن قوای دو کشور همخوانی نداشته باشد. آنها نیز در صورت بروز جنگ چیزی از دست نمی‌دادند. آنها معتقد بودند که نیروی نظامی‌شان قویتر از مصر است و در صورت بروز یک شکست غیرمنتظره اطمینان داشتند که امریکا از آنان پشتیبانی خواهد کرد. با وخیمتر شدن اوضاع، اردن و سوریه پیمانی نظامی با مصر منعقد کردند. در تاریخ ۵ ژوئن، اسرائیل به مصر حمله برد و نیروی هوایی آن را منهدم ساخت. در برخوردهای روزهای بعد اسرائیل صحرای سینا را تا ناحیهٔ کانال سوئز اشغال نمود و اورشلیم و قسمتهایی از فلسطین که ضمیمهٔ اردن بود، همچنین قسمتهای جنوبی سوریه (ارتفاعات جولان) را نیز تصرف نمود. اینها همه پیش از آن بود که آتش‌بس اعلام‌شده از سوی سازمان ملل، به جنگ خاتمه دهد.

این جنگ از بسیاری جهات نقطهٔ عطف مهمی محسوب می‌شد. اشغال بیت‌المقدس از سوی اسرائیل و این حقیقت که اماکن مقدس مسیحیان و مسلمانان اکنون زیر سیطرهٔ یهودیان بود، بعد تازه‌ای به مشکل داد. این جنگ تعادل قوا را در خاورمیانه بر هم زد. اکنون آشکار شده بود که اسرائیل از نظر نیروی نظامی از تمام کشورهای عربی بر روی هم، قویتر است. این مسئله رابطهٔ هر یک از این کشورها را با دنیای خارج تغییر داد. آنچه، به درست یا غلط، به عنوان تهدید موجودیت اسرائیل محسوب می‌شد، در اروپا و امریکا همدردی مردم را برانگیخت؛ زیرا هنوز خاطرات سرنوشت یهودیان در جنگ جهانی دوم زنده بود. از طرف دیگر پیروزی سریع

اسرائیل، این کشور را از نظر امریکا، متحد دلخواهی جلوه‌گر ساخت. آنچه رخ داده بود برای کشورهای عربی، بویژه مصر، از هر جهت شکستی به شمار می‌آمد که محدودیت قدرت نظامی و سیاسی آنها را آشکار می‌ساخت. برای شوروی نیز این جنگ نوعی شکست بود؛ اما شکستی که آنها را بیدار می‌ساخت تا بار دیگر مشتریهای خود را از اقداماتی که امکان داشت به شکست مشابهی بینجامد منع کنند. در سطحی عمیقتر، این جنگ اثرات خود را بر هر فردی در جهان که خود را یهودی یا عرب می‌دانست باقی نهاد، و آنچه کشمکش محلی بود، تبدیل به کشمکشی جهانی شد.

در درازمدت مهمترین نتیجه‌ای که عاید اسرائیل شد اشغال قسمتهایی از فلسطین بود که هنوز تصرف نکرده بود: اورشلیم، غزه، و قسمت غربی خاک اردن که به ساحل غربی معروف است. در نتیجهٔ این امر فلسطینی‌های بیشتری آواره شدند، یا تحت سیطرهٔ رژیم اسرائیل درآمدند. اما از جهتی این مسئله، احساس هویت فلسطینی‌ها را تقویت کرد و آنها به این نکته واقف شدند که نهایتاً باید به خود تکیه کنند. این مسئله برای اسرائیل، کشورهای عربی و ابرقدرتها به صورت مشکلی جلوه‌گر شد. آیا اسرائیل باید سرزمینهایی را که اشغال کرده بود کماکان در تصرف خود نگه می‌داشت، یا شایسته‌تر آن بود که زمینها را بخرد و در نتیجه با کشورهای عربی به نوعی سازش برسد؟ آیا قائل شدن به نوعی هویت سیاسی برای فلسطینی‌ها شایسته بود؟ کشورهای عربی چگونه می‌توانستند زمینهایی را که از دست داده بودند دوباره به دست آورند؟ ابرقدرتها چگونه می‌توانستند به سازشی برسند که بار دیگر آنها را به جنگ دیگری نکشاند؟

این امکان وجود داشت که برخی چاره‌جوییهای فاتحان، راه را برای پاسخ دادن به این سؤالات بگشاید. اما آنها چاره‌ای نیندیشیدند و دست به هیچ ابتکار عملی نزدند؛ شاید به این علت که اسرائیلی‌ها مدتی وقت لازم داشتند تا نتایج چنان پیروزی سریع و کاملی را درک کنند. طرفهای پیروز همگی خود را در سنگرهای جدید قرار دادند. فلسطینی‌ها که خود را تحت سلطه و فرمانروایی اسرائیل می‌دیدند متحد شده، تقاضای موجودیت ملی مستقل و مجزایی را نمودند. اسرائیلی‌ها در سرزمینهای اشغالی فرمانروایی خود را طوری آغاز کردند که گویی این سرزمینها جزئی از خاک اسرائیل است. سرانجام شورای امنیت سازمان ملل در ماه نوامبر موفق شد قطعنامهٔ شمارهٔ ۲۴۲ خود را صادر کند. طبق مفاد این قطع‌نامه لازم بود که در مرزهای

شناخته‌شده صلح و امنیت برقرار شود؛ اسرائیل از سرزمینهای اشغال‌شده عقب‌نشینی کند؛ و برای آوارگان فلسطینی تسهیلاتی قائل شوند. اما در مورد شیوهٔ تفسیر این بندها اختلافاتی بروز کرد: آیا اسرائیل باید از تمام آن سرزمینها عقب‌نشینی کند یا از قسمتی از آنها؟ آیا فلسطینی‌ها را باید ملت، یا توده‌ای از آوارگان به شمار آورد؟ سران کشورهای عرب در سپتامبر ۱۹۶۷ م. در شهر خرطوم کنفرانسی تشکیل داده، به این نتیجه رسیدند که متصرفات اسرائیل به رسمیت شناخته نمی‌شود، و هیچ‌گونه مذاکره‌ای صورت نخواهد پذیرفت. اما در اینجا نیز امکان تفسیرهای مختلفی وجود داشت ـ لااقل برای مصر و اردن راه برای مذاکرات صلح‌آمیز باز بود.

پی‌نوشتها

۱. مشروعَ المیثاق. انتشار از سوی اداره انتشارات مصر. قاهره. ۱۹۶۲. ص ۱۳.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل بیست و پنجم

اتحاد و تفرقهٔ اعراب

(از سال ۱۹۶۷)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بحران ۱۹۷۳

عبدالناصر تا سه سال پس از شکست زنده بود. آن شکست موقعیت وی را بسختی در جهان متزلزل ساخت. روابط وی با امریکا و انگلستان تیره شد، زیرا وی بر این باور بود که این دو کشور در خلال جنگ به اسرائیل کمک نظامی داده‌اند و آنها را به این امر متهم می‌کرد، از سوی دیگر امریکا اصرار می‌ورزید که اسرائیل در صورتی باید سرزمینهای اشغالی را تخلیه کند که در ازایش صلح برقرار شود. از آنجا که محدودیت قدرت عبدالناصر در خلال این شکست آشکار شده بود، موقعیت وی نزد سایر فرمانروایان عربی سست و ضعیف گشت. یکی از نتایج آنی و فوری جنگ ۱۹۶۷ م. آن بود که عبدالناصر نیروهای خود را از یمن فراخواند و در این زمینه موافقت‌نامه‌ای با عربستان سعودی به امضا رساند.

اما در خود مصر موقعیت عبدالناصر کماکان نیرومند باقی ماند. در پایان هفتهٔ سرنوشت‌ساز ماه ژوئن ۱۹۶۷ م.، عبدالناصر استعفای خود را اعلام داشت. اما این استعفا با مخالفت

سازماندهی ماهرانه و نیرومندی بود که وی، ایجاد کرده بود یا این امر به آن علت بود که استعفای او شکست و تحقیر شدیدتری نصیب اعراب می‌کرد.

تأثیر عبدالناصر بر احساسات عامهٔ مردم در سایر کشورهای عربی کماکان به قوت خود باقی ماند. عبدالناصر به علت شخصیت و مقامش، همچنین به علت موضع رسمی مصر، به عنوان تنها واسط بین فلسطینی‌ها و مردمان دیگری که آنان در میانشان می‌زیستند، باقی ماند. رشد احساسات ملی‌گرایی فلسطینی‌ها، همچنین قدرت فزایندهٔ سازمان الفتح که سازمان آزادیبخش فلسطین را از سال ۱۹۶۹ م. رهبری می‌کرد، باعث شد که در سالهای بعد از ۱۹۶۷ م. سلسلهٔ عملیات کوماندویی بر ضد اسرائیل صورت گیرد. اسرائیل نیز متقابلاً عملیات تلافی‌جویانه‌ای در سرزمینهایی که فلسطینی‌ها کم و بیش آزادی عمل داشتند، انجام داد.

در سال ۱۹۶۹ م. بر اثر دخالت و فعالیت مصر موافقت‌نامه‌ای بین حکومت لبنان و سازمان آزادیبخش فلسطین به امضا رسید. براساس این موافقت‌نامه سازمان آزادیبخش فلسطین در قسمتهایی از جنوب لبنان آزادی عمل پیدا می‌کرد. در سال بعد، یعنی ۱۹۷۰م.، جنگهای شدیدی در اردن بین ارتش این کشور و جنگجویان غیرنظامی فلسطینی درگرفت. حکومت اردن موفق شد نفوذ و قدرت خود را تحمیل کرده، به آزادی عمل گروههای فلسطینی پایان دهد. باز هم با وساطت عبدالناصر صلح بین این دو گروه برقرار شد.

بلافاصله بعد از این جریان عبدالناصر درگذشت. صحنه‌های غیرعادی در مراسم تشییع جنازهٔ عبدالناصر که میلیونها نفر در کوچه و خیابانها می‌گریستند، یقیناً معنا و مفهوم خاصی داشت. لااقل برای آن ایام تصور مصر بدون عبدالناصر یا جهان عرب بدون عبدالناصر کاری بس دشوار بود. مرگ وی پایان دوران آرزوی ایجاد اتحاد جهان عرب بود.

پس از عبدالناصر یکی از همقطاران دیرین وی، یعنی انور سادات (۱۹۱۸ - ۱۹۸۱م.) جانشین او شد. در آغاز چنین به نظر می‌رسید که مصر کماکان راه گذشته خود را ادامه خواهد داد. تغییرات حاصل بعد از سال ۱۹۶۹ و ۱۹۷۰ م. در سایر کشورهای عربی نیز افرادی را به قدرت رساند که تصور می‌شد احتمالاً از سیاستهایی مشابه ناصرگرایی یا لااقل موافق با آن پیروی خواهند کرد. در این دوران، در مراکش و تونس تغییری صورت نپذیرفت. شاه حسن و اطرافیانش در مراکش و بورقیبه و حزب نئودستور در تونس کماکان در مسند قدرت باقی ماندند. در الجزایر نیز تغییرات درون گروه حاکم چند سال پیش از آن به وقوع پیوسته بود. در شرق، ملک فیصل در

عربستان سعودی، ملک حسین در اردن، و خاندانهای حاکم در خلیج [فارس] کماکان بر اریکهٔ قدرت باقی ماندند. اما در لیبی ائتلاف افسران ارتش و روشنفکران رادیکال، بساط سلطنت را در سال ۱۹۶۹ م. برچیدند و پس از مدتی گروه فرمانروای جدیدی به رهبری معمر القذافی در این کشور بر سر کار آمدند. در سودان نیز گروه مشابهی به رهبری جعفر نمیری در سال ۱۹۶۹ م. بساط حکومت مشروطه را برچیدند. رژیم بعثی در سوریه که بشدت از شکست مصر در سال ۱۹۶۷ م. لطمه دیده بود، در سال ۱۹۷۰ م. جای خود را به گروهی از افسران ارتش به رهبری حافظ اسد در سال ۱۹۷۰ م. داد. هیئت حاکم فرمانروای جدید نیز از پیروان رژیم بعث به شمار می‌آمدند، ولی در اتخاذ روشهای سیاسی محتاط‌تر بودند. در عراق حکومتی تشکیل شده از افسران ارتش و عده‌ای غیر نظامی وجود داشت. این گروه تا مدتی حکومتی متزلزل در دست داشتند، تا آنکه در سال ۱۹۶۸ م. گروه منسجم و متحد دیگری که با حزب بعث نیز پیوستگی داشت قدرت را به دست گرفت و چیزی نگذشت که اندک‌اندک صدام حسین به عنوان رهبر و فرمانده جای خود را در حکومت باز کرد. در یمن جنوبی نیز سال ۱۹۶۹ م.، سالی بحرانی بود.

نیروهای ائتلافی که همزمان با استقلال کشور، قدرت را به دست گرفته بودند جای خود را به گروهی از مارکسیست‌ها دادند. ولی در یمن شمالی در خلال این سالها تغییر مهمی رخ نداد. در پایان جنگهای داخلی گروه مؤتلفی، متشکل از دو جبههٔ گوناگون قدرت را به دست گرفتند، که نحوهٔ روابطشان با یکدیگر هنوز بدرستی روشن نبود. این وضع ادامه یافت تا آنکه در سال ۱۹۷۴ م. حکومت پایدارتری در این کشور بر سر کار آمد که از طرف ارتش و برخی از رؤسای نیرومند قبایل حمایت می‌شد.

در سال ۱۹۷۳ م. وقایعی اتفاق افتاد که همچون وقایع سال ۱۹۶۷ م. سرنوشت‌ساز بود و به نظر می‌رسید که مرحلهٔ تازه‌ای در اتحاد اعراب و تحکیم استقلال آنها در برابر ابرقدرتها باشد. بار دیگر درگیری با اسرائیل رخ داد. پیش از مرگ عبدالناصر، اشتیاق به جبران شکست سال ۱۹۶۷ م. باعث بروز جنگی فرسایشی در سراسر کانال سوئز، و کمک تسلیحاتی شوروی به مصر و سوریه شد. رهبر جدید مصر، انورسادات، در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ م. در سیاست خود تغییری ایجاد کرد. او مشاوران و کارشناسان فنی شوروی را از کشور خود اخراج کرد، ولی ارتش مصر که شوروی آن را تقویت و آماده کرده بود، کماکان باقی ماند. در اکتبر ۱۹۷۳ م. مصر با همین ارتش به طور ناگهانی بر نیروهای اسرائیلی مستقر در ساحل شرقی کانال سوئز حمله برد، و درست در

همان زمان طبق قراردادی ارتش سوریه نیز بر اسرائیل در ارتفاعات جولان حمله‌ور شد.

ارتش مصر در نخستین حملهٔ خود موفق شد از کانال سوئز عبور کرده، در آن سوی کانال، برای خود پایگاهی ایجاد کند. ارتش سوریه نیز موفق شد قسمتهایی از ناحیهٔ جولان را به تصرف خود درآورد. سلاحهایی که شوروی به این دو ارتش داده بود آنها را قادر ساخت تا نیروی هوایی اسرائیل را که فاتح جنگ ۱۹۶۷ م. شده بود، از کار بیندازد. اما در خلال روزهای بعد، تعادل قدرت به هم خورد. نیروهای اسرائیلی از کانال سوئز عبور کردند و در ساحل غربی کانال برای خود پایگاهی تشکیل دادند و سوری‌ها را تا حوالی دمشق به عقب راندند. پیروزی اسرائیلی‌ها، گذشته از مهارت و کاردانی‌شان، تا حدی معلول سلاحهای ارسالی از امریکا، و نیز بروز اختلاف سیاسی بین سوریه و مصر بود. این جنگ بار دیگر برتری نظامی اسرائیلی‌ها را نشان داد؛ اما نه مردم عرب و نه جهانیان، این جنگ را شکست اعراب تلقی نکردند. این جنگ حملهٔ دقیق و حساب‌شده و تصمیم قاطع اعراب را آشکار ساخت. مصر و سوریه علاوه بر همدلی، کمکهای نظامی نیز از سایر کشورهای عرب دریافت کردند. جنگ با آتش‌بسی که بر اثر نفوذ ابرقدرتها اعمال شد به پایان رسید. این اعمال نفوذ نشان می‌داد در عین آنکه امریکا اجازه نمی‌دهد اسرائیل شکست بخورد، ولی نه امریکا و نه شوروی، هیچ‌یک حاضر به شکست مصر نیستند و میل ندارند که جنگ به مرحله‌ای برسد که آن دو دولت مجبور به مداخله شوند.

دخالت ابرقدرتها در جنگ تا اندازه‌ای به این دلیل بود که کشورهای عربی نیرومندترین سلاح خود را به کار بردند ـ تحریم صدور نفت. برای نخستین و شاید آخرین بار، این اسلحهٔ نیرومند با موفقیت مورد استفاده قرار گرفت.

کشورهای عرب تولیدکنندهٔ نفت تصمیم گرفتند تا زمانی‌که اسرائیل سرزمینهای اعراب را در اشغال دارد، صدور نفت خود را به غرب تحریم کنند. عربستان سعودی نیز به طور مطلق صدور نفت به امریکا و هلند را قطع کرد؛ زیرا هلند در میان کشورهای اروپای غربی صمیمی‌ترین دوست اسرائیل به شمار می‌آمد و در عین حال مرکزی برای تجارت آزاد نفت بود.

تأثیر تصمیمات کشورهای عربی در این زمینه، به علت تقارن با واقعهٔ دیگری تشدید شد که طی آن کشورهای صادرکنندهٔ نفت به طور اشتراکی دست به اقدامات تازه‌ای زدند.

تقاضا برای نفت خاورمیانه روزبه‌روز بیشتر می‌شد؛ زیرا نیاز کشورهای صنعتی به نفت بالاتر از میزان تولیدات آنها بود. از سوی دیگر، سازمان کشورهای صادرکنندهٔ نفت (اپک)

روزبه‌روز قویتر می‌شد. این کشورها تصمیم داشتند سهم خود را از درآمد نفت افزایش دهند.

سهم قبلی آنها میزان اندکی از بهای نفتی بود که کشورهای مصرف‌کنندهٔ نفت می‌پرداختند.اپک در پایان سال ۱۹۷۳ م. تصمیم گرفت حدود ۳۰۰ درصد بر بهای نفت بیفزاید. در این تصمیم‌گیری، ایران و کشورهای عربی از پیشگامان بودند. (ولی در حقیقت بهایی که مصرف‌کنندگان نفت می‌پرداختند از این میزان کمتر بود؛ زیرا مالیاتها و سایر هزینه‌ها به این اندازه افزایش نیافته بود.)

برتری نفوذ امریکا

ظرف چند سال آشکار شد آنچه استقلال سیاسی و اقتصادی محسوب می‌شد، در حقیقت نخستین گام به سوی وابستگی بیشتر به امریکا بود. همان‌گونه که ظرف بیست سال گذشته مصر پیشگام جنبش اعراب بود، در این مرحله نیز مصر پیشگام شد. جنگ سال ۱۹۷۳ م. برای انور سادات به منظور دستیابی به پیروزی نظامی نبود، بلکه او با این جنگ می‌خواست شوکی به ابرقدرتها وارد سازد تا آنها ابتکار عمل را در دست گیرند و طی مذاکراتی راه حلی برای مشکل موجود بین اعراب و اسرائیل پیدا کنند و در نتیجه از بروز بحران و درگیری خطرناک در آینده جلوگیری به عمل آورند. در واقع آنچه رخ داد همین بود؛ اما از سوی دیگر، همین واقعه، قدرت و دخالت یکی از ابرقدرتها را که امریکا بود افزایش داد. امریکا در آغاز به طور قاطع در جنگ دخالت کرد، نخست آنکه به اسرائیل اسلحه داد و مانع شکست آن شد، و سپس طرفین را وادار به سازشی کرد تا تعادل قوا برقرار شود. ظرف دو سال بعد باز هم امریکا وساطت کرد تا موافقت‌نامه‌ای بین اسرائیل و سوریه به امضا رسد. طبق این موافقت‌نامه، اسرائیل از قسمتهایی از خاک سوریه که در سالهای ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ م. اشغال کرده بود عقب‌نشینی نمود. جز این وساطت، امریکا باز هم وساطت نمود تا دو موافقت‌نامهٔ مشابه بین مصر و اسرائیل به امضا برسد. از جانب ابرقدرتها کوشش مختصر و بدون نتیجه‌ای به عمل آمد تا تحت نظارت سازمان ملل، اسرائیل و اعراب را در کنفرانسی عمومی گرد آورند. ولی سیاست اصلی امریکا آن بود که تا حد امکان، از نفوذ روسیه در خاورمیانه بکاهد، اسرائیل را از نظر سیاسی و نظامی تقویت نماید، و آن را وادار سازد تا در توافقی با کشورهای عربی، در ازای ایجاد صلحی پایدار، نیروهایش را از

سرزمینهای اشغالی خارج کند؛ ولی در عین حال به خاطر اسرائیل، لااقل تا زمانی‌که سازمان آزادیبخش فلسطین اسرائیل را به رسمیت نشناخته است این سازمان را در مذاکرات شرکت ندهد.

هنگامی‌که رئیس‌جمهور جدیدی به نام جیمی کارتر در امریکا قدرت را به دست گرفت این سیاست در سال ۱۹۷۷ م. برای مدت کوتاهی تغییر کرد. جیمی کارتر کوشید تا امریکا و شوروی به طور اشتراکی این مسئله را مورد بررسی قرار دهند و راهی پیدا کنند تا فلسطینی‌ها را به پای میز مذاکره بکشانند. اما این کوششها به دو دلیل به نتیجه نرسید: اول آنکه مخالفت اسرائیل با این مسئله، با روی کار آمدن مناخیم بگین که بشدت ملی‌گرا بود، به عنوان نخست‌وزیر آن کشور، شدت یافت، دوم آنکه در تاریخ نوامبر ۱۹۷۷ م. انور سادات به طور ناگهانی تصمیم گرفت به اورشلیم برود و از راه مذاکرهٔ مستقیم با اسرائیل به سازش برسد. منظور انور سادات آن بود که بکوشد به سلسله جنگهای بی‌حاصلی که به باور وی اعراب نمی‌توانستند در آن پیروز شوند پایان دهد.

از سوی دیگر سادات می‌اندیشید که انجام دادن مذاکرات مستقیم بین مصر و اسرائیل تحت نظارت امریکا باعث خواهد شد که شوروی از خاورمیانه کنار رود. اگر مصر با اسرائیل در صلح کامل به سر می‌برد می‌توانست متحدی برای امریکا باشد؛ در آن صورت از کمکهای اقتصادی امریکا بهره‌مند می‌شد و نیز امریکا با دیدهٔ دیگری به ادعاهای فلسطینی‌های عرب می‌نگریست.

اما حکومت وقت اسرائیل در این زمینه به هدفهای دیگری می‌اندیشید: صلح با مصر برای اسرائیل که در حقیقت سرسخت‌ترین دشمن این کشور به شمار می‌آمد، حتی به بهای تخلیهٔ صحرای سینا، ارزشمند بود؛ زیرا در آن صورت دستهای اسرائیل برای اجرای مهمترین سیاستش باز می‌شد: اسرائیل می‌توانست مهاجران یهودی را در سرزمینهای اشغالی ساحل غربی جایگزین نموده، اندک‌اندک آن سرزمینها را ضمیمهٔ خاک خود سازد و از سوی دیگر، برای مقابله با سوریه و سازمان آزادیبخش فلسطین آزادی عمل بیشتری پیدا کند. در مذاکراتی که در سفر سادات به اسرائیل صورت گرفت، مسئلهٔ اصلی برقراری صلح بین مصر و اسرائیل، همچنین سرگذشت آیندهٔ سواحل غربی بود. هنگامی‌که در سال ۱۹۷۸ م. با وساطت امریکا توافقی بین طرفین حاصل شد (موافقتنامه کمپ دیوید)، آشکار شد که برد با اسرائیل و تا اندازه‌ای هم با امریکا بوده است.

طبق این موافقتنامه بین مصر و اسرائیل صلح رسمی برقرار گردید، و برای سواحل غربی و سرزمین غزه نوعی خودمختاری تعیین شد؛ اما قرار شد وضع نهایی این سرزمینها طی مذاکراتی در پنج سال آینده تعیین شود. اما در مذاکرات بعدی پیرامون مسئلهٔ خودمختاری، بزودی آشکار شد که نظر اسرائیل در این زمینه با نظر مصر و امریکا کاملاً مغایرت دارد. اسرائیل از تعلیق سیاست خود دربارهٔ اسکان مهاجران یهودی در سرزمینهای اشغالی، سر باز زد.

در سال ۱۹۸۱ م. انور سادات به وسیلهٔ اعضای گروهی که با سیاست وی مخالف بودند و میل داشتند جامعهٔ مصری را بر مبنای اصول و احکام اسلامی استوار کنند کشته شد؛ ولی اساس سیاست او به وسیلهٔ حسنی مبارک جانشینش ادامه یافت. ظرف چند سال بعد، روابط مصر و امریکا صمیمی‌تر شد و این کشور مبالغ معتنابهی کمکهای مالی و نظامی از امریکا دریافت داشت.

اما توافق مصر و اسرائیل نه تنها از جانب فلسطینی‌ها، بلکه از سوی اکثر کشورهای عربی، با درجاتی کم یا زیاد، مورد مخالفت و انکار واقع گردید. مصر رسماً از «مجمع اعراب» اخراج شد و این مجمع نیز ستاد مرکزی خود را از قاهره به تونس انتقال داد. با تمام این احوال مزایایی که از همکاری با سیاست امریکا عاید می‌شد آن‌قدر فراوان و آشکار بود که تعدادی از سایر کشورهای عربی نیز در همین راه گام نهادند: مراکش، تونس، اردن، و بویژه کشورهای تولیدکنندهٔ نفت در شبه‌جزیرهٔ عربستان؛ زیرا بعد از اوجگیری نفوذ آنان در سال ۱۹۷۳ م. بزودی آشکار شد که ثروت حاصل از نفت، به جای قدرت، باعث ضعف می‌شود.

اگر با مقیاسهای گذشته داوری می‌شد، مشاهده می‌گردید که ثروت اشاره‌شده براستی فوق‌العاده بوده است. بین سالهای ۱۹۷۳ و ۱۹۷۸ م. درآمد سالانهٔ نفت در کشورهای عربی عمدهٔ تولیدکنندهٔ نفت، فوق‌العاده افزایش یافت: در عربستان سعودی از ۴/۳۵ میلیارد به ۳۶ میلیارد دلار، در کویت از ۱/۷ میلیارد به ۹/۲ میلیارد دلار؛ در عراق از ۱/۸ به ۲۳/۶ میلیارد دلار؛ و در لیبی از ۲/۲ به ۸/۸ میلیارد دلار.

تعدادی دیگر از کشورها بویژه قطر، ابوظبی و دبی، تولید نفت خود را به میزان زیادی افزایش دادند و در عین حال نظارت این کشورها بر منابعشان گسترش یافت. در سال ۱۹۸۰ م. تمام کشورهای عمدهٔ تولیدکنندهٔ نفت، یا نفت خود را ملی کردند یا سهم بیشتری از بهای نفت دریافت داشتند؛ هرچند که هنوز هم شرکتهای بزرگ چند ملیتی موضع نیرومندی در حمل و

فروش نفت داشتند. افزایش ثروت کشورهای نفتی باعث افزایش وابستگی آنان به کشورهای صنعتی می‌شد. کشورهای تولیدکنندهٔ نفت مجبور بودند نفت خود را به فروش رسانند، درحالی‌که مشتری عمدهٔ آنان کشورهای صنعتی بودند. در خلال دههٔ ۱۹۷۰ م. به علت رکود اقتصادی، افزایش تقاضا بر عرضه و تولید به پایان رسید. علل دیگر این مسئله عبارت بود از صرفه‌جویی در مصرف نفت؛ افزایش تولید نفت به وسیله کشورهایی که عضو اوپک نبودند؛ و ضعف اتحاد در سازمان اوپک که در نتیجهٔ آن سازمان نمی‌توانست بهای یکسانی در فروش نفت تعیین نماید. کشورهای نفتی که به علت محدودیت جمعیت و منابع طبیعی درآمدشان از فروش نفت بیش از میزانی بود که می‌خواستند در راه عمران و آبادی صرف کنند؛ مجبور بودند مازاد درآمد خود را در جایی سرمایه‌گذاری کنند، آن جای دیگر غالباً کشورهای صنعتی بود. گذشته از این مسئله، این دسته از کشورها مجبور بودند برای کسب کالاهای سرمایه‌ای و تجربه‌های فنی مورد نیاز در توسعهٔ اقتصادی و تقویت نیروهای نظامی خود، دست به دامان کشورهای صنعتی شوند.

افزایش وابستگی این کشورها جنبهٔ دیگری نیز داشت. کشورهای عرب که در سال ۱۹۷۳ م. از سلاح تحریم نفت استفاده کردند، باعث شدند تا کشورهای صنعتی در تنگنا قرار گیرند و به نفت خاورمیانه وابستگی بیشتری پیدا کنند.

با گذشت چند دهه از این واقعه، نشانه‌هایی ظاهر شد حاکی از این امر که اگر بار دیگر کشورهای عربی شیرهای نفت خود را ببندند، واکنش امریکا مداخلهٔ نظامی خواهد بود؛ زیرا امکان داشت که بر اثر این کار در کشورهای تولیدکنندهٔ نفت شورشهایی برپا شود و یا ـ آن گونه که امریکایی‌ها توجیه می‌کردند ـ خطر گسترش نفوذ شوروی در کشورهای مجاور خلیج [فارس] افزایش یابد. البته دخالت امریکایی‌ها در آخرین مرحلهٔ حساس صورت می‌گرفت و امریکا بیشتر به یاری متحدانش در خلیج [فارس]، یعنی عربستان سعودی و ایران، چشم دوخته بود. اما در پایان دههٔ ۱۹۷۰م. وضع تغییر کرد. اشغال افغانستان از جانب شوروی در ۱۹۷۹ م.، درست یا نادرست این بیم را به وجود آورد که شوروی قصد دارد نفوذ خود را در حوزهٔ اقیانوس هند گسترش دهد. انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۸-۱۹۷۹ م. شاه ایران را که نیرومندترین متحد امریکا بود از میان برداشت. به جای رژیم شاه حکومتی مستقر شد که قصد داشت ایران را به یک کشور راستین اسلامی تبدیل کند. هنگامی‌که نخستین گامهای مشابه در این مورد برای تغییر

حکومت در سایر کشورهای مسلمان برداشته شد، خطر گسترش انقلاب ایران به سوی غرب، به کشورهای همسایه احساس شد؛ در این صورت سیاست کشورهای خلیج[فارس] و رابطهٔ آنها با امریکا متزلزل می‌شد. این مسائل باعث شد که امریکا نقشه‌هایی برای دفاع از منطقهٔ خلیج[فارس] به صورت نیاز، طراحی کند و بکوشد تا موافقت کشورهای خاورمیانه راکه حاضر به همکاری بودند جلب کند. ولی بیشتر کشورهای خلیج[فارس] از اتحاد کامل با امریکا پرهیز کردند و فاصلهٔ خود را با این کشور حفظ نمودند. در سال ۱۹۸۱ م. عربستان سعودی باکشورهای کوچک حوزهٔ خلیج[فارس] شورای همکاری خلیج را تأسیس کردند.

روی آوردن کشورهای عربی به سوی غرب، چیزی بیش از تغییر سیاست خارجی یا نظامی بود. این کار در سیاست بیشتر کشورهای عربی تغییری در جهت اقتصادی نیز بود. این سیاست را در مصر «انفتاح» (سیاست درهای باز) می‌نامیدند. چنین نامی پس از تصویب قانونی در سال ۱۹۷۴ م. مشهور شد. این جریان معلول علل گوناگونی بود: قدرت امریکاکه در جنگ ۱۹۷۳ م. و پس از آن نشان داده شد؛ نیاز به وام و سرمایه‌گذاری خارجی برای توسعهٔ منابع و به دست آوردن قدرت؛ همچنین شاید آگاهی فزاینده به قدرت محدود دولت در نظارت بر اقتصاد؛ و بالاخره فشار منابع خصوصی.

انفتاح از دو فرآیند که رابطهٔ نزدیکی با یکدیگر داشتند، تشکیل می‌شد. از یک‌سو تغییری در تعادل بین بخشهای عمومی و خصوصی اقتصاد صورت می‌گرفت. گذشته از لبنان که در حقیقت فاقد هر نوع بخش عمومی بود، حتی در کشورهایی که بیشترین وابستگی را به بخش خصوصی داشتند تا میزانی نظارت دولتی اعمال می‌شد؛ زیرا توسعهٔ سریع جز با سرمایه‌گذاری و دخالت دولت، امکان‌پذیر نبود. مثلاً در عربستان سعودی صنعت نفت ملی شد و بزرگترین سازمانهای جدید صنعتی متعلق به دولت بود. ولی در بیشتر کشورها توجه بیشتری به سازمانهای خصوصی در زمینهٔ کشاورزی، صنعت و بازرگانی معطوف می‌شد. در مصر این مسئله چشمگیرتر از سایر جاها بود. در این کشور در دههٔ ۱۹۷۰ م. همگان شاهد تغییر سریع و گسترده‌ای در سوسیالیسم دولتی دوران دههٔ ۱۹۶۰ م. بودند. کوشش دولت تونس برای مهارکردن نظارت بر صادرات و واردات تولیدات صنعتی و توزیع آن در کشور با مشکلاتی مواجه شد و در سالهای ۱۹۶۹ م. به پایان رسید. در سوریه و عراق نیز با وجود اصول سوسیالیستی حزب بعث، تغییر مشابهی صورت پذیرفت.

از سوی دیگر، انفتاح به معنای گشودن در به روی سرمایه‌گذاری و شرکتهای خصوصی خارجیان، بویژه غربی‌ها بود. با وجود تجمع و ذخیره شدن سرمایه‌های حاصل از تولید نفت، منابع مالی بیشتر کشورهای عرب تکافوی توسعه و عمران سریع و گسترده‌ای را که دولتهای مربوطه به آن دست زده بودند، نمی‌داد. سرمایه‌گذاری امریکا و اروپا و سازمانهای بین المللی، با اعطای تسهیلاتی مثل تضمین معافیت مالیاتی، و کاهش محدودیت واردات، مورد تشویق دولت واقع می‌شد. نتایج این کارها آن اندازه نبود که انتظار می‌رفت، مثلاً در کشورهایی که رژیم حکومتی‌شان ثابت و پایدار به نظر نمی‌رسید و امکان توفیق در بهره‌برداری محرز نبود، سرمایه‌های خصوصی خارجیان کمتر جذب می‌شد. بیشتر کمکها از دولتها و سازمانهای بین‌المللی دریافت می‌شد و در راه تدارکات نظامی، زیربنای اقتصادی و برنامه‌های بلندپروازانه و پرهزینهٔ حکومتها مصرف می‌گردید. برخی از کمکها به طور مشروط داده می‌شد ـ یا شرط را قید می‌کردند یا تلویحاً اشاره می‌نمودند. مثلاً فشار «صندوق بین‌المللی پول» بر مصر برای کاهش کسر بودجه‌اش باعث شد که بهای خواربار افزایش یابد. این مسئله در سال ۱۹۷۷ م. باعث آشفتگیهای جدی شد.

گذشته از اینها کاهش محدودیت واردات به معنای آن بود که صنایع جوان بومی و محلی با رقابت شدید صنایع سازمان‌یافتهٔ امریکا، اروپا و ژاپن روبه‌رو شوند. چنین رقابتی لااقل در آن رشته از تولیداتی که مهارت فنی برتر و تجربهٔ بیشتر نیاز داشت، مشهودتر بود.

نتیجهٔ این جریانات آن شد که کشورهای عربی را مانند اکثر کشورهای جهان سوم در وضعی نگه داشتند که فقط کالاهای مصرفی خویش را تولید کنند ولی مانند گذشته کماکان تولیدات مربوط به تکنولوژی برتر را از خارج وارد نمایند.

وابستگی کشورهای عرب به یکدیگر

مرگ عبدالناصر و وقایع دههٔ ۱۹۷۰ م.، رؤیای استقلال و اتحاد اعراب را ضعیف‌تر کرد، اما از جهتی در خلال این مدت رابطهٔ بین کشورهای عربی صمیمی‌تر شد. سازمانهای عربی بیشتری به وجود آمد چنانچه بعضی از آنها نیز کارساز بودند. مجمع اعراب با اخراج مصر به میزان زیادی همان قدرت محدود خویش را نیز از دست داد، ولی تعداد اعضای آن افزایش یافت. موریتانی در

افریقای غربی و جیبوتی و سومالی در افریقای شرقی به عنون عضو این مجمع پذیرفته شدند؛ هرچند که هیچ‌یک از آنها کشور عربی نبودند. پذیرفته شدن آنها در مجمع، معنای واژهٔ «عرب» را مبهم می‌کرد. اعضای این مجمع در سازمان ملل و سایر سازمانهای بین‌المللی غالباً موفق شدند که از سیاست واحدی پیروی کنند، بویژه در جاهایی که مشکل فلسطین در کار بود.

با ایجاد سازمانهای اقتصادی، اختلاف منافع بین کشورهای عربی که دارای منابع نفتی بودند و آنهاکه نبودند کاسته شد. این سازمانها ثروت کشورهای غنی عرب را به کشورهای تنگدست‌تر منتقل می‌کردند، یا به آنها وام می‌دادند. تعدادی از این سازمانها فرا ملی بودند؛ مانند سازمان کشورهای عرب صادرکنندهٔ نفت (اُ ـ آپک)[1] که تحت نظارت مالی اوپک به وجود آمده بود، یا سازمانهای مالی عربی برای توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی.

بعضی دیگر از این سازمانها به وسیلهٔ تک‌تک کشورهای عربی، مانند کشورهای کویت، عربستان سعودی و ابوظبی ایجاد شده بود. در پایان دههٔ ۱۹۷۰ م. حجم این کمکهای مالی فوق‌العاده افزایش یافته بود. در سال ۱۹۷۹ م. کشورهای عربی تولیدکنندهٔ نفت حدود ۲ میلیارد دلار از راههای گوناگون به کشورهای در حال توسعه کمک کردند؛ این رقم ۲/۹ درصد درآمد نفتی آنان بود.

سایر وابستگیهای کشورهای عربی به یکدیگر مهمتر تلقی می‌شد، زیرا این وابستگیها بین انسانها و بین جوامعی بود که خود تشکیل داده بودند. بدین‌ترتیب فرهنگ مشترکی در حال تکوین بود. گسترش سریع مسئلهٔ آموزش و پرورش که از ابتدای استقلال این کشورها شروع شده بود با سرعت در تمام کشورها، با درجات گوناگونی ادامه می‌یافت. در سال ۱۹۸۰ م. میزان پسرانی که به دبستان می‌رفتند، در مصر ۸۸ درصد و در عربستان سعودی ۵۷ درصد بود. نسبت جمعیت دخترانی که به دبستان می‌رفتند در عراق ۹۰ درصد و در عربستان سعودی ۳۱ درصد بود. نسبت جمعیت باسواد (سواد خواندن و نوشتن) در مصر ۵۸/۶ درصد برای مردان و ۲۹ درصد برای زنان بود. در مصر و تونس تقریباً یک سوم دانشجویان دانشگاه را دختران و زنان تشکیل می‌دادند، در کویت این نسبت بیش از ۵۰ درصد بود؛ حتی در عربستان سعودی نیز تقریباً یک چهارم دانشجویان زنان بودند. کیفیت و بازده مدارس و دانشگاهها یکسان نبود. نیاز به تحصیل در اسرع وقت و به تعداد زیاد، باعث شده بود که کلاسها بیش از ظرفیت شاگرد بپذیرند،

1. OAPEC.

معلمان آموزش کافی ندیده باشند و ساختمان مدرسه‌ها نیز نامطلوب باشد. یک عامل مشترک در بیشتر مدرسه‌ها تأکیدی بود که برای آموزش زبان عربی به عمل می‌آمد، و کوشش می‌شد تا دروس و مطالب دیگر تحصیلی به زبان عربی آموزش داده شود. برای قسمت اعظم شاگردانی که از مدارس و دانشگاهها فارغ‌التحصیل می‌شدند زبان عربی تنها زبانی بود که آنها با آن احساس الفت می‌کردند و در حقیقت زبانی بود که دنیا را به وسیلهٔ آن و از راه آن مشاهده می‌کردند. این مسئله آگاهی یک فرهنگ مشترک را بین تمام کسانی که به عربی صحبت می‌کردند تقویت می‌نمود.

اکنون این فرهنگ مشترک و این آگاهی از راههای جدیدی گسترش می‌یافت. رادیو، سینما، و مطبوعات کماکان به نقش مهم خود ادامه می‌دادند. مسئلهٔ دیگری نیز نفوذ آنها را افزون می‌کرد، و آن تلویزیون بود. دههٔ ۱۹۶۰ م. زمانی بود که کشورهای عربی ایستگاههای فرستندهٔ تلویزیونی احداث کردند، در نتیجه دستگاه تلویزیون تقریباً مانند اجاق خوراک‌پزی یا یخچال جزء لاینفک لوازم خانه شد. در تمام کلاسهای مدارس، جز نواحی بسیار فقیر یا روستاهایی که هنوز برق به آنجا راه نیافته بود، تلویزیون موجود بود. بنا به برآورد، در سال ۱۹۷۳ م.، در مصر حدود ۵۰۰,۰۰۰ و در عراق نیز به همین میزان تلویزیون وجود داشت. در عربستان سعودی تعداد تلویزیونها به ۳۰۰,۰۰۰ می‌رسید. برنامه‌هایی که از ایستگاههای تلویزیونی پخش می‌شد عبارت بود از اخبار، به نحوی که حامی سیاست دولت مربوطه باشد؛ برنامه‌های دینی در بیشتر کشورها و با درجات گوناگون؛ فیلم سینمایی یا سریالهایی که از امریکا و اروپا وارد می‌شد؛ و بلاخره نمایشنامه و موسیقی که در مصر و لبنان تهیه شده بود. نمایشنامه‌ها و برنامه‌های تفریحی و طنز، افکار و اندیشه‌هایی را در سراسر کشورهای عربی پخش می‌کردند.

پیوند دیگر میان کشورهای عربی که طی این ده سال به وجود آمد، از سوی حرکتهای فردی ایجاد شد. این دورانی بود که در خلال آن مسافرت هوایی برای گروههایی زیادی از مردم امکان‌پذیر گردید.

در کشورهای عربی فرودگاههای زیادی احداث شد. اکثر کشورها شرکتهای هواپیمایی ملی خود را تأسیس کردند و خطوط هوایی، پایتختهای کشورهای عربی را به یکدیگر متصل ساخت. با افزایش اتومبیل، اتوبوس و توسعهٔ جاده‌ها، مسافرتهای زمینی نیز افزایش یافت. جاده‌های مناسب و پیشرفته در وسط صحرای افریقا و صحاری سوریه و عربستان احداث شد. با وجود

درگیریهای سیاسی که امکان داشت مرزهای کشورها را به روی مسافران و کالاها ببندد، تعداد فزاینده‌ای از جهانگردان و بازرگانان از طریق این جاده‌ها عبور می‌کردند.

کوششهای مجمع اعراب و سایر سازمانها برای تقویت و تحکیم خطوط بازرگانی بین کشورهای عربی تا حدی به نتیجه رسید، هرچند هنوز هم میزان تجارت کشورهای عربی با یکدیگر، در سال ۱۹۸۰ م.، به کمتر از ۱۰ درصد تجارت این کشورها با خارج می‌رسید.

با این همه، قسمت عمدهٔ نقل و انتقالهای هوایی و زمینی به کالا مربوط نبود، بلکه مهاجران کشورهای فقیر که عازم کشورهای غنی صاحب نفت بودند این راهها را طی می‌کردند. حرکت مهاجران از دههٔ ۱۹۵۰ م. آغاز شده بود، ولی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م. سیل مهاجران به علت دخالت دو عامل شدت بیشتری یافت. از طرفی افزایش فوق العادهٔ درآمد حاصل نفت و طرح برنامه‌های عمرانی جاه‌طلبانه در کشورهای عربی تولیدکنندهٔ نفت، نیاز به کارگر را افزایش می‌داد. باید در نظر داشت شمار این کشورها نیز در حال افزایش بود. گذشته از الجزایر و عراق، هیچ‌یک از این کشورها در سرزمین خود نیروی کارگر کافی نداشتند تا برنامه‌های خویش را به موقع اجرا بگذارند. از طرف دیگر، افزایش جمعیت در کشورهای فقیرتر سیر صعودی می‌پیمود و همین مسئله خود باعث تشویق مهاجرت می‌شد. این مسئله بعد از سال ۱۹۶۷ م. بیشتر در مصر صادق بود. رشد اقتصادی در آن دوران ناچیز بود و دولت در خلال دورهٔ انفتاح، مهاجرت را تشویق می‌نمود. در گذشته، مهاجرت بیشتر به مردان جوان تحصیل‌کرده منحصر می‌شد، ولی اکنون عمومیت پیداکرده بود؛ کاگران با مهارتهای فنی گوناگون، دسته‌دسته مهاجرت می‌کردند تا نه تنها در بخش خدمات شهری و مشاغل، بلکه به عنوان کارگران ساختمانی و خدمت در منازل مشغول به کار گردند. غالباً مردان مجرد، یا زنان دست به این مهاجرتها می‌زدند؛ ولی فلسطینی‌ها که خانه و آشیانهٔ خود را از دست داده بودند، به صورت خانوادگی مهاجرت می‌کردند تا برای همیشه در سرزمینهای جدید ساکن شوند.

ارزیابی شمار کارگران مهاجر دقیق نیست، ولی می‌توان حدس زد که تا پایان دههٔ ۱۹۷۰ م. حدود ۳ میلیون عرب به کشورهای دیگر عربی مهاجرت کرده بودند که شاید نیمی از آنان به عربستان سعودی، رفته بودند. تعداد زیادی به کویت و سایر کشورهای خلیج[فارس] و لیبی مهاجرت کرده بودند. در حدود یک سوم این مهاجران از مصر می‌آمدند، و یک سوم نیز از دو یمن، نیم میلیون نفر اردنی و فلسطینی (از جمله کارگران) بودند، و گروههای کوچکتری نیز از

سوریه، لبنان، سودان، تونس و مراکش می‌آمدند. در داخل کشورهای فقیر نیز در این میان مهاجرتهایی صورت می‌گرفت؛ مثلاً هنگامی‌که اردنی‌ها به کشورهای خلیج[فارس] مهاجرت کردند، مصری‌ها جای آنها را در فعالیتهای اقتصادی اردن پر نمودند.

آشنایی با مردم، آداب و رسوم و لهجه‌های گوناگون که از طریق این مهاجرت حاصل می‌شد، احساس وجود دنیای واحد عربی را که اعراب بتوانند با آزادی نسبی در آن رفت و آمد کنند و یکدیگر را درک نمایند، عمیقتر نمود. ولی این احساس الزاماً آرزوی وحدتی صمیمی‌تر را افزایش نداد. در این میان اختلافهایی نیز وجود داشت، و مهاجران از این امر آگاه شدند که به طور کامل به جامعه‌ای که درونش گام نهاده‌اند، متعلق نیستند.

تفرقهٔ اعراب

با وجود مستحکم شدن چنین پیوندهایی در قلمرو سیاسی در دههٔ ۱۹۷۰ م. گرایش بیشتر به مخالفت و حتی خصومت بود تا اتحاد نیرومندتر. هرچند شخصیت عبدالناصر باعث ایجاد خصومتهایی بین حکومتهای عرب و درگیریهایی بین مردم و حکومتها شده بود، با این‌همه او نوعی همبستگی و احساس حاکی از وجود ملتی به نام ملت عرب را به وجود آورده بود.

تاچند سال پس از مرگ عبدالناصر چیزی از این احساس باقی بود، و آخرین تجلی آن در جنگ سال ۱۹۷۳ م. عیان شد؛ در این سال مدتی چنین به نظر می‌آمد که صرف‌نظر ماهیت رژیمها، یک جبههٔ مشترک از کشورهای عرب در حال جنگند. ولی این جبههٔ مشترک تقریباً به طور ناگهانی از هم فرو پاشید. اگر چه کوششهایی برای اتحاد دو یا چند کشور عربی به عمل می‌آمد و گاه و بیگاه اعلام می‌شد، ولی واکنشی که حکومتهای عربی در پایان دههٔ ۱۹۷۰ م. به مردم خود و به جهانیان نشان دادند حاکی از ضعف و تفرقه بود.

این ضعف در زمینهٔ مشکل مشترک تمام مردمان عرب آشکارتر از موارد دیگر ظاهر شد. این مشکل مشترک عبارت بود از اسرائیل و سرنوشت فلسطینی‌ها. در پایان دههٔ ۱۹۷۰ م. موقعیت سرزمینهایی که اسرائیل در جنگ سال ۱۹۶۷ م. اشغال کرده بود بسرعت در حال تغییر بود. سیاست استقرار و اسکان یهودی‌ها که پس از جنگ ۱۹۶۷ م. آغاز شده بود با روی کار آمدن یک حکومت ملی‌گرای انعطاف‌ناپذیر به رهبری بگین، بنا به دلایل استراتژیک، معنای دیگری به

خود گرفت. اسکان یهودیان با سلب مالکیت آب و زمین از اعراب ساکن آن نواحی به میزان گسترده‌تری صورت می‌پذیرفت. هدف نهایی اسرائیل آن بود که این سرزمینها را ضمیمهٔ خاک خود کند. قسمت عربی اورشلیم و نواحی جولان که از سوریه گرفته شده بود، در حقیقت به طور رسمی ضمیمهٔ خاک اسرائیل گردیده بود. در مواجهه با این جریانها، هم فلسطینی‌ها و هم کشورهای عربی ناتوان به نظر می‌رسیدند. سازمان آزادیبخش فلسطین و رهبر آن یاسر عرفات، می‌توانستند سخنگوی فلسطینی‌های سرزمینهای اشغال شده باشند و حمایت بین‌المللی را کسب کنند، ولی قادر نبودند موقعیت فلسطینی‌ها را به نحو محسوسی تغییر دهند. به صورت نظری، هیچ‌یک از راههایی که در برابر دولتهای عربی باز بود به جایی نمی‌رسید. مخالفت جدی در برابر اسرائیل امکان‌پذیر نبود؛ زیرا اسرائیل از نظر نظامی بر آنان برتری داشت و دولتهای عرب به خاطر منافع مختلف خود آمادگی به خطر انداختن کشور خود را نداشتند. نتیجهٔ راهی که سادات برگزید عقب‌نشینی اسرائیل از صحرای سینا بود؛ اما بزودی آشکار شد که نفوذ مصر نه بر اسرائیل چنان بود که باعث تغییر سیاست آن شود، و نه بر امریکا که او را به مخالفت با اسرائیل از راههای غیررسمی وادار نماید.

ضعف نیروی نظامی، اختلاف منابع و وابستگی اقتصادی، همه باعث فروپاشی جبههٔ مشترک اعراب شد که به نظر می‌رسید تا جنگ سال ۱۹۷۳ م. موجودیت داشته است. مسیر این فروپاشی در نهایت باعث ایجاد تقسیم دوگانه‌ای میان کشورهای عربی شد؛ در یک‌سو کشورهایی قرار داشتند که مایل به نزدیکی به امریکا، سازش سیاسی با اسرائیل، ایجاد یک نظام و اقتصاد سرمایه‌داری آزاد بودند، و در سوی دیگر کشورهایی قرار داشتند که می‌خواستند سیاستی بی‌طرف داشته باشند. کشورهایی که در اردوگاه دوم قرار می‌گرفتند ظاهراً عبارت بودند از: الجزایر، لیبی، سوریه، عراق و یمن جنوبی، همچنین سازمان آزادیبخش فلسطین که کشورهای عرب به طور رسمی آن را به عنوان حکومتی جداگانه به شمار می‌آوردند.

اما در عمل، این خطوط بوضوح رسم نشده بود. امکان داشت که اتحاد بین کشورهای منفرد این تقسیم‌بندیهای نظری را خدشه‌دار سازد. روابط میان کشورهای اردو، الزاماً صمیمانه نبود. سیاست مستقلی که مصر در نزدیک شدن به اسرائیل اتخاذ کرد، باعث رنجش و تردید اردوی کشورهای «طرفدار غرب» شد و تمام حکومتهای غربی عملاً روابط خود را با مصر قطع کردند؛ اما در عین حال سد راه مهاجران این کشور نشدند و اجازه دادند که این مهاجران برای خانواده‌های

خود پول ارسال کنند.

در اردوی دیگر، درجات متفاوتی از ارتباط با ابرقدرت دیگر، یعنی شوروی، وجود داشت. سوریه، عراق، و یمن جنوبی کمکهای نظامی و اقتصادی از شوروی دریافت می‌کردند. بین رژیمهای بعثی سوریه و عراق خصومتی ریشه‌دار نیز وجود داشت؛ هم به دلیل رقابت در رهبری حزب ملی‌گرا که مدت زمانی از نیرومندترین و گسترده‌ترین گروههای سیاسی بود و هم بدان علت که منافع کشورهایی که جبهه‌ای مشترک داشتند و در استفاده از آبهای رود فرات سهیم بودند با یکدیگر تعارض داشت. به علاوه، اصطکاکهای پایان‌ناپذیری نیز وجود داشت، به نظر می‌رسید رهبر آن، قذافی، می‌کوشد تا جای عبدالناصر را بگیرد بی‌آنکه هیچگونه پایگاه نیرومندی جز پول داشته باشد.

در این دوران سه درگیری مسلحانه نیز به وقوع پیوست که روابط بین کشورهای عربی را بشدت خدشه‌دار کرد. نخستین درگیری در دورترین نقطهٔ غرب جهان عرب رخ داد. سرزمینی به نام صحرای غربی واقع در انتهای غربی صحرای افریقا در کنار اقیانوس اطلس در جنوب مراکش که جمعیت اندکی داشت. اسپانیایی‌ها این سرزمین را در قرن نوزدهم م. اشغال کرده و بر آن حکم می‌راندند، ولی تا دههٔ ۱۹۶۰ م. که منابع بزرگ فسفات در این سرزمین کشف شد و توسط شرکت اسپانیایی استخراج شد، فاقد اهمیت استراتژیک یا اقتصادی بود. در دههٔ ۱۹۷۰ م. مراکش مدعی مالکیت این سرزمین شد، زیرا در گذشته سلطان مراکش بر آن سلطه داشت.

ادعای مراکش با مخالفت اسپانیا و موریتانی که از جنوب به این سرزمین متصل بود روبه‌رو شد. موریتانی از اوایل قرن بیستم م. تحت سلطهٔ فرانسوی‌ها بود و در سال ۱۹۶۰ م. به استقلال رسید و اکنون مدعی مالکیت قسمتی از این سرزمین بود. پس از مدتها مذاکرهٔ سیاسی، در سال ۱۹۷۵ م. اسپانیا، مراکش و موریتانی به توافق رسیدند و قرار شد که اسپانیا این سرزمین را تخلیه کند و دو کشور دیگر آن را میان خود تقسیم کنند ولی این مسئله بحران را پایان نداد. در این زمان، مردم این سرزمین جنبشهای سیاسی خود را سازماندهی کرده، و پس از توافق سال ۱۹۷۵ م.، یکی از این جنبشها به نام «پولیساریو» به مخالفت با موریتانی و مراکش برخاسته، خواهان استقلال آن سرزمین شدند. در سال ۱۹۷۹ م. موریتانی از ادعای مالکیت آن سرزمین دست برداشت، ولی مراکش چنین نکرد و مبارزه‌ای طولانی را با پولیساریو آغاز کرد.

الجزایر که مرز مشترکی با این سرزمین داشت و از پیشروی مراکش نگران بود به پشتیبانی

پولیساریو پرداخت. بدین‌ترتیب سالیان چندی تخاصم ادامه یافت و بر اثر آن نه تنها روابط بین الجزایر و مراکش تیره شد، بلکه در سازمانهایی که این کشورها هر دو در آن عضو بودند، مانند مجمع اعراب و سازمان اتحاد افریقا، اختلافاتی بین اعضا بروز کرد.

نزاع دیگری که تقریباً در همان دوران در لبنان رخ داد به انحای گوناگون نیروهای سیاسی عمدهٔ خاورمیانه را درگیر خود کرد: کشورهای عرب، سازمان آزادیبخش فلسطین، اسرائیل، اروپای غربی و بلاخره ابرقدرتها. منشأ این نزاع در تغییرات اجتماعی لبنان که نظام سیاسی را زیر سؤال برده بود نهفته بود. هنگامی‌که لبنان در دههٔ ۱۹۴۰ م. به استقلال رسید سه ناحیه با ساکنان متفاوت و سنتهای حکومتی مختلف را در بر می‌گرفت: ناحیهٔ جبل لبنان با جمعیت فراوانی از مسیحیان مارونی در شمال، و ترکیبی از دروزی‌ها و مسیحیان در جنوب؛ ناحیهٔ شهرهای ساحلی با جمعیتی مرکب از مسلمانان و مسیحیان و ناحیهٔ روستانشین در شرق و جنوب جبل لبنان که جمعیت آن بیشتر مسلمانان شیعه بودند. نخستین ناحیه برای مدتی طولانی تحت نظر رهبر محلی اداره می‌گشت و بعدها ضمیمهٔ امپراتوری عثمانی شد؛ ناحیهٔ دوم و سوم در گذشته‌های دور تحت قیمومیت آن امپراتوری بودند و بعداً با قیمومیت دولت فرانسه جزئی از لبنان شدند. کشور جدید قانون اساسی و ساختاری دموکراتیک داشت و زمانی‌که فرانسوی‌ها آن را ترک کردند رهبران مارونی و مسلمانان سنّی توافق کردند که همیشه رئیس‌جمهور، مارونی و نخست‌وزیر سنّی باشد و سایر مشاغل حکومتی و اداری بین اعضای جوامع مختلف دینی توزیع گردد؛ و به این ترتیب، در عمل قدرت همیشه در دست مسیحیان باقی می‌ماند.

در خلال سالهای ۱۹۴۵ و ۱۹۵۸ م. نظام موفق شد تا نوعی تعادل و همکاری بین رهبران جوامع مختلف به وجود آورد، اما پس از گذشت یک نسل اساس این همکاری سست گردید.

در توزیع جمعیت و نسبت آن نیز تغییراتی به وجود آمد: جمعیت مسلمانان بر مسیحیان فزونی یافت، تا دههٔ ۱۹۷۰ م. به طور کلی پذیرفته شده بود که جمعیت سه جامعهٔ مسلمان (سنّی، شیعه و دروزی‌ها) از جمعیت جوامع مسیحیان بیشتر است. برخی از رهبران مسلمانان مایل نبودند که مقام ریاست‌جمهوری و قدرت نهایی همیشه در دست مسیحیان باشد. گذشته از این مسئله تغییرات اقتصادی سریع در کشور و سراسر خاورمیانه باعث شد که بیروت تبدیل به شهر بزرگی شود که نیمی از جمعیت لبنان در آن سکونت داشت و بیش از نیمی از کل جمعیت

سرگرم کار بود. لبنان تبدیل به یک دولت ـ شهر بزرگ شد و نیاز داشت که حکومت کاردان و مقتدری آن را اداره کند. شکاف بین ثروتمندان و فقرا افزایش یافت. فقرا بیشتر از مسلمانان سنّی یا شیعه بودند.

آنان نیازمند تعدیل ثروت از طریق مالیات و خدمات عمومی بودند. حکومتی که بر پایهٔ توافق سست رهبران استوار بود نمی‌توانست بخوبی نیازهای مردم را رفع کند؛ زیرا این حکومت تنها در صورتی می‌توانست به حیات خویش ادامه دهد که از اتخاذ هرگونه سیاستی که منجر به تعدیل منافع قدرتمندان می‌شد پرهیز کند.

در سال ۱۹۵۸ م. توازن به هم خورد و چندین ماه جنگ داخلی درگرفت؛ سرانجام این جنگ با ایجاد مجدد توازن و شعار «نه جناح پیروز، نه جناح شکست‌خورده» به پایان رسید. ولی عوامل به هم خوردن تعادل کماکان موجود بودند و ظرف مدت یک دهه و نیم پس از آن، عامل دیگری نیز بر آنها افزوده شد ـ یعنی نقش مهمتری که لبنان در مقابل فلسطینی‌ها و اسرائیل بازی کرد. پس از آنکه در سال ۱۹۷۰ م. دست سازمان فتح و سایر سازمانهای جنگجوی غیرنظامی از اردن کوتاه شد، کوشش اصلی آنها در سرزمینهای جنوب لبنان (متمرکز شد) که مرزهای مشترک آن با اسرائیل تنها جایی بود که آنان می‌توانستند با آزادی فعالیت کنند و از پشتیبانی عدهٔ زیادی از پناهندگان فلسطینی برخوردار شوند. این مسئله باعث نگرانی مسیحیان، بویژه بهترین گروه سیاسی سازمان‌یافتهٔ آنان، یعنی «کتائب» (فالانژها)[1] شد.

نگرانی آنها دو دلیل عمده داشت. اول آنکه فعالیت فلسطینی‌ها در جنوب لبنان باعث واکنش اسرائیل می‌شد و امکان داشت که استقلال کشور را به مخاطره اندازد؛ دوم آنکه حضور فلسطینی‌ها در آن سرزمین باعث تقویت مسلمانان و دروزی‌ها می‌شد که در صدد تغییر نظام سیاسی بودند که در آن قدرت در دست مسیحیان بود.

در سال ۱۹۷۵ م. رویارویی خطرناکی بین نیروها رخ داد، درحالی‌که هر دو گروه از اسلحه و حمایت قدرتهای خارجی بهره‌مند بودند. این دو گروه عبارت بودند از کتائب و هم‌پیمانان اسرائیلی آن، و فلسطینی‌ها و متحدین سوری آنها. در بهار آن سال نبردهای سنگینی درگرفت و تا اواخر ۱۹۷۶ م. ادامه یافت. در این سال آنان با آتش‌بس نسبتاً پایداری موافقت کردند. مسبب اصلی این آتش‌بس سوریه بود که در خلال این نبردها سیاست خود را تغییر داده بود. سوریه در

1. Phalanges.

آغاز از فلسطینی‌ها و متحدانش جانبداری کرده بود، اما وقتی‌که مشاهده کرد کتائب و متحدانش در حال شکست هستند خود را به آنها نزدیک کرد. منافع سوریه ایجاب می‌کرد که تعادلی بین قوا ایجاد شود، لازمهٔ این امر آن بود که فعالیت فلسطینی‌ها را محدود کند تا مبادا دنبال کردن سیاست آنان در جنوب لبنان پای سوریه را هم در جنگ با اسرائیل باز کند. سوریه برای حفظ منافع یادشده با موافقت سایر کشورهای عرب و امریکا نیروهای نظامی خود را به لبنان اعزام داشت. این نیروها تا پایان نزاع در آنجا باقی ماندند. طی پنج سال پس از آن آتش‌بس ناپایداری برقرار بود. مارونی‌ها در شمال حکمرانی می‌کردند، ارتش سوریه در شرق و سازمان آزادیبخش فلسطین در جنوب فعال بود. بیروت به دو بخش شرقی، تحت نظارت کتائب و غربی، تحت نظر سازمان آزادیبخش فلسطین و متحدانش تقسیم شد. قدرت حکومت کم و بیش از میان رفته بود. قدرت بلامنازع سازمان آزادیبخش فلسطین در جنوب، باعث نزاعهای متناوبی بین این سازمان و اسرائیل شد و این امر باعث شد که در سال ۱۹۷۸م. اسرائیل به خاک لبنان تجاوز کند، ولی این تجاوز بر اثر فشارهای بین‌المللی متوقف گردید. اما هنگامی‌که اسرائیل نیروهای خود را عقب کشید یک حکومت محلی تحت نظر خود در نوار مرزی باقی نهاد. تجاوز اسرائیل و آشفتگی اوضاع در جنوب لبنان باعث شد که شیعیان ساکنان آن نواحی، نیروی سیاسی و نظامی به نام جبههٔ امل برای خود به وجود آورند.

در سال ۱۹۸۲ م. موقعیت مزبور بعد خطرناکی به خود گرفت. حکومت ملی‌گرای اسرائیل که با مصر کنار آمده و در مرز جنوبی خود آرامش و امنیت برقرار کرده بود، تصمیم گرفت خود بتنهایی مشکل فلسطینی‌ها را حل و فصل کند. برای اجرای این تصمیم اسرائیل کوشید تا قدرت سیاسی و نظامی سازمان آزادیبخش فلسطین را در لبنان منهدم کند، تا رژیم موافق خود در آن سرزمین مستقر سازد و پس از آسوده شدن از مقاومت فلسطینی‌ها سیاست اصلی خویش را که اسکان یهودیان و الحاق سرزمینهای اشغالی به خاک خود بود عملی سازد.

اسرائیل پس از جلب رضایت تلویحی امریکا، در ماه ژوئن ۱۹۸۲ م. به لبنان هجوم برد. تجاوز اسرائیل منجر به محاصرهٔ بخش غربی بیروت شد که عمدتاً محل سکونت مسلمانان و تحت نظارت سازمان آزادیبخش فلسطین بود. با میانجیگری امریکا محاصره به پایان رسید و موافقتنامه‌ای امضا شد که طبق آن سازمان آزادیبخش فلسطین بیروت را تخلیه می‌کرد و دولت امریکا و لبنان نیز امنیت غیر نظامیان فلسطینی را در آنجا تضمین می‌نمودند. در همان ایام

انتخابات ریاست‌جمهوری در لبنان صورت گرفت و در نتیجه بشیر جُمیّل رهبر نظامی کتائب رئیس‌جمهور شد. چیزی نگذشت که بشیرجمیّل به قتل رسید و برادرش امین جمّیل جای وی را گرفت. دولت اسرائیل از ترور بشیر جمیّل استفاده کرده، نواحی غرب بیروت را به اشغال خود درآورد. این مسئله به سازمان کتائب فرصتی داد تا به کشتار گستردهٔ فلسطینی‌ها در اردوگاههای صبرا و شتیلا دست زند.

با آنکه عقب‌نشینی سازمان آزادیبخش فلسطین برای مدتی به جنگ پایان داد، ولی درگیری را به مرحلهٔ خطرناکتری سوق داد. شکاف بین گروههای محلی بیشتر شد. حکومت جدید که در دست کتائب و مورد پشتیبانی اسرائیل بود، کوشید تا راه حل اختصاصی خود را بـه کـار بـرد: قدرت را در دست خود متمرکز سازد، و با اسرائیل بـه تـوافـق بـرسد کـه نـیروهای آن کشـور عقب‌نشینی کنند و در عوض سلطهٔ سیاسی و استراتژیک خود را بر لبنان اعمال کند. این مسئله باعث مخالفت شدید جوامع دروزی و شیعی گردید و سوریه نیز از این دو جامعه جانبداری کرد. هرچند تجاوز اسرائیل، ناتوانی سوریه یا هر کشور عربی دیگر را در مقابله با آن آشکار ساخته بود، ولی نیروهای سوریه هنوز در قسمتی از خاک لبنان بودند و می‌توانستند نفوذ خود را بر مخالفان دولت اعمال کنند. سوریه و متحدانش می‌توانستند حمایت شوروی را جلب کنند، درحالی‌که کتائب و اسرائیل مورد حمایت نظامی و سیاسی امریکا بـودند. بـراسـاس یکـی از شروط، که طبق آن سازمان آزادیبخش فلسطین بیروت را ترک کرد، نیرویی چند ملیتی که قسمت اعظم آن را امریکاییان تشکیل می‌دادند به لبنان اعزام گردید. این نیروها بسرعت عـقب‌نشینی کردند، اما بعد از کشتار صبرا و شتیلا بار دیگر بازگشتند. از آن زمان به بعد افراد امریکایی این نیروهای چند ملیتی، بتدریج بر وظایف خود افزودند. آنان دامنهٔ فعالیتهای خود را از دفاع مردم غیرنظامی به حمایت جدی از حکومت جدید لبنان و موافقتنامهٔ لبنان ـ اسرائیل که خود امریکا در سال ۱۹۸۳ م. میانجی آن بود، کشاندند. در خلال ماههای بعدی آن سال، نیروهای امریکایی در حمایت از حکومت لبنان به عملیات نظامی دست زدند؛ ولی پس از حمله به نیروی دریایی امریکا و تحت فشار عقاید عمومی مردم امریکا، نیروهای امریکایی خاک آن کشور را تـخلیه کردند. حکومت لبنان که دیگر از حمایت امریکا یا اسرائیل برخوردار نبود و در عین حال بـا مقاومت شدید دروزی‌ها، شیعی‌ها و سوریه روبه‌رو شده بود، مجبور گردید پیمان خود را بـا اسرائیل فسخ کند. یکی از نتایج این جریان، ظاهر شدن سازمان امل و سایر گروههای شیعی در

عرصهٔ سیاست لبنان بود. سازمان امل در سال ۱۹۸۴ م. ادارهٔ امور نظارت قسمت غربی بیروت را در دست گرفت. تا حدی بر اثر فشار این سازمان، نیروهای اسرائیلی از تمام خاک لبنان، بجز نوار باریکی در مرز جنوبی، عقب‌نشینی کردند.

سومین نزاع این سالها بین یک کشور عرب و یک کشور غیرعرب رخ داد و این خطر را در بر داشت که سایر کشورهای عربی را نیز به صحنهٔ کارزار بکشاند. این نزاع، بین ایران و عراق بود که در سال ۱۹۸۰ م. آغاز شد. از دیرباز بین این دو کشور اختلاف نظرهایی در مورد خطوط مرزی دو کشور وجود داشت. این اختلافات در سال ۱۹۷۵ م. که شاه ایران در اوج قدرت جهانی خود بود به سود ایران حل و فصل شد. انقلاب ایران و دوران آشفتگی پس از آن و ضعفی که در پی آن بروز کرده بود، به عراق فرصت داد تا تعادل را بر هم زند. ولی گذشته از اینها عامل مهمتری هم خودنمایی می‌کرد. رژیم جدید ایران از تمامی مسلمانان درخواست می‌کرد تا حاکمیت اسلام را به جامعه بازگردانند. به نظر می‌رسید که این درخواست مورد توجه اکثریت شیعیان عراق واقع شد. رژیم عراق از دو جهت گرفتار بود؛ به عنوان حکومت ملی‌گرای غیرمذهبی، و به عنوان حکومتی که مسلمانان سنّی در رأس آن بودند. در سال ۱۹۸۰ م. نیروهای عراق به خاک ایران تجاوز کردند. ولی ارتش عراق هرچند در آغاز موفقیتهایی کسب کرد، نتوانست برای همیشه قسمتهایی از خاک ایران را در تصرف خود داشته باشد. پس از چندی ایران موفق شد ابتکار عمل را به دست گرفته، به عراق هجوم آورد. این جنگ نتوانست جامعه عراق را از هم فروپاشد، زیرا شیعیان عراق آرام باقی ماندند؛ اما این جنگ تا حدی در جهان عرب شکاف ایجاد کرد. سوریه به خاطر اختلافی که با عراق داشت از ایران حمایت کرد، اما اکثر کشورهای عربی، عراق را با کمکهای نظامی و اقتصادی خود یاری کردند؛ زیرا پیروزی ایرانیان وضع سیاسی منطقهٔ خلیج[فارس] را دگرگون می‌کرد و امکان داشت وضع اجتماعی کشورهایی که عواطف آدمی، بویژه شیعی، در آنها نیرومند بود، به هم بخورد.

جنگ بین این دو کشور سرانجام در سال ۱۹۸۸ م. با آتش‌بس پیشنهادی سازمان ملل به پایان رسید. هیچ‌کدام از طرفین سرزمینی را اشغال نکردند و هر دو متحمل خسارات سنگین جانی و مالی شدند. از جهتی می‌توان گفت هردو کشور چیزی به دست آوردند: هیچ‌یک از رژیمهای ایران و عراق تحت فشار جنگ ساقط نشدند، و دامنهٔ انقلاب ایران به عراق یا منطقهٔ خلیج[فارس] گسترش نیافت.

با پایان یافتن جنگ ایران و عراق، چشم‌اندازهایی مبنی بر تغییر در روابط بین کشورهای عربی گشوده شد. ظاهراً چنین به نظر می‌رسید که عراق، با امکانات و ارتش کارآزمودهٔ خود در جنگ، می‌تواند نقش قاطع‌تری در خلیج [فارس] و سیاست کلی جهان عرب ایفا کند.

روابط عراق با مصر و اردن تحکیم یافت، زیرا این دو کشور در طول جنگ به عراق کمک کرده بودند. روابط عراق با سوریه تیره‌تر شد، زیرا سوریه به ایران کمک کرده بود؛ همچنین امکان داشت که عراق به علت مخالفت با سوریه، به نحو فعالتری در لبنان برضد سوریه دست به دخالتهایی بزند.

در سال ۱۹۸۸ م. مشکل فلسطین وارد مرحلهٔ نوینی شد. در پایان سال ۱۹۸۷ م.، ساکنان سرزمینهای تحت اشغال اسرائیل در نواحی ساحل غربی و غزه، به صورت یکپارچه جنبش مقاومت را آغاز کردند. این جنبش گاه صلح‌آمیز و گاه خشونت‌بار بود؛ اما در عین حال از کاربرد اسلحهٔ گرم پرهیز داشت. رهبر محلی این جنبش با سازمان آزادیبخش فلسطین و سازمانهای دیگر پیوند داشت. این جنبش که انتفاضه نام داشت و در طول سال ۱۹۸۸ م. ادامه یافت، روابط فلسطینی‌ها را با یکدیگر و با دنیای خارج از سرزمینهای اشغالی دگرگون کرد. این جنبش از وجود مردمان متحد فلسطینی پرده برداشت و در عین حال مجدداً تأکید کرد که میان سرزمینهای تحت اشغال اسرائیل، با خود اسرائیل تفاوت وجود دارد.

حکومت اسرائیل قادر نبود این جنبش را سرکوب نماید، زیرا بشدت مورد انتقاد دنیای خارج قرار می‌گرفت. شاه حسین اردنی که قادر به مهار شورش، یا سخن گفتن از جانب فلسطینی‌ها نبود مشارکت در یافتن راه حل برای مشکل فلسطینی‌ها را کنار نهاد. سازمان آزادیبخش فلسطین دچار سردرگمی شده بود؛ اما ماهیت خود را تغییر داد. این سازمان مجبور بود نظر مردمان ساکن سرزمینهای اشغالی و خواستهٔ آنان را مبنی بر پایان یافتن اشغال، مورد توجه قرار دهد.

شورای ملی فلسطین که نمایندهٔ فلسطینی‌ها بود در الجزایر تشکیل شد و با صدور اعلامیه‌ای تمایل خود را در به رسمیت شناختن موجودیت اسرائیل و آمادگی برای مذاکره و سازش نهایی اعلام کرد.

این پیشرفتها در زمینهٔ جدیدی رخ می‌داد: اتحاد اعراب در حل مشکل فلسطین، بازگشت مصر به عنوان عنصری فعال در امور اعراب و بالاخره بروز تغییراتی در روابط بین امریکا و

شوروی. امریکا برای نخستین بار تمایل خود را برای مذاکرهٔ مستقیم با سازمان آزادیبخش فلسطین اعلام داشت؛ شوروی نیز دخالت جدی‌تر را در امور خاورمیانه آغاز کرد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل بیست و ششم

اذهان آشفته

(از سال ۱۹۶۷)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اختلافات قومی و دینی

جنگهای لبنان و عراق آشکار ساخت که دشمنی بین کشورها، چه آسان می‌تواند با عناصر ناسازگار درون یک کشور، مربوط شود. در خلال این دوران، برخی از ناسازگاریهایی که درون تمام کشورها وجود دارد، آشکارتر شد. در عراق، کردها و اعراب با یکدیگر رودررو شدند.

اقلیت کرد که در شمال‌شرقی کشور ساکن بودند برای مدتی طولانی از پیشرفتهای اقتصادی و اجتماعی که بیشتر در نواحی نزدیک به شهرهای بزرگ صورت می‌گرفت، محروم مانده بود. کردها که ساکن کوهستان یا از اعضای قبایل چراگرد بودند، ادارهٔ امور را به شیوهٔ دیوانسالاری شهری نمی‌پسندیدند. از سوی دیگر آنان تحت تأثیر آرزوی استقلال ملّت کرد بودند؛ اندیشه‌ای که در اواخر دوران امپراتوری عثمانی ریشه گرفته بود. شورش کردها از زمان قیمومیت انگلیسی‌ها وجود داشت. آنان بیش از پیش نیرومندتر و سازمان‌یافته‌تر شده بودند و از زمان انقلاب سال ۱۹۵۸ م. حمایتهای بیشتری از دشمنان عراق دریافت می‌داشتند. برای مدت

چندین سال، طغیان کردها مورد حمایت ایران بود، اما زمانی که ایران و عراق در سال ۱۹۷۵ م. اختلافات خود را حل و فصل کردند، دیگر حمایتی از آنان به عمل نیامد. پس از فروکش کردن طغیان کردها، دولت عراق به نواحی کردنشین توجه بیشتری کرد و برنامه‌هایی برای پیشرفت اقتصادی آنان تنظیم نمود؛ ولی وضع کماکان متزلزل بود، تا آنکه در دههٔ ۱۹۸۰ م. در خلال جنگ بین ایران و عراق، کردها بار دیگر دست به طغیان زدند.

در الجزایر نیز وضع مشابهی موجود بود، قسمتی از جمعیت نواحی کوهستانی اطلس در مراکش و ناحیهٔ قبیله در الجزایر، بربر بودند که به زبانی جز زبان عربی صحبت می‌کردند و طبق سنتهای دیرینهٔ خود سازمان و رهبری محلی داشتند. در دوران حکومت فرانسه، دولت کوشید تا تفاوت بین آنها و ساکنان عرب‌زبان را حفظ کند. این جریان تا حدی معلول دلایل سیاسی بود؛ در عین حال تمایل طبیعی فرمانداران محلی آن بود که ماهیت جوامع تحت سلطهٔ خود را همان‌طور که بود حفظ کنند. سیاست دولتهای ملی‌گرایی که پس از استقلال به قدرت رسیدند آن بود که سلطهٔ حکومت مرکزی را در تمام نقاط گسترش دهند و فرهنگ عربی را حاکم کنند. این سیاست در مراکش بر اثر دو عامل تقویت شد: اول، سنت دیرینهٔ قدرت و حاکمیت سلطان؛ دوم، اهمیت فرهنگ عرب در شهرهای بزرگ. بربر، زبان مکتوب فرهنگی والا نبود، و زمانی‌که روستانشینان بربر در قلمرو شعاع زندگی شهری قرار گرفتند به تکلم به زبان عربی تمایل پیدا کردند. اما در الجزایر وضع به گونه‌ای دیگر بود: سنت وابسته و فرهنگ عربی ضعیف‌تر بود، زیرا الجزایر فاقد شهرهای بزرگ و مدرسه بود. در اینجا فرهنگ فرانسه نیرومندتر بود و به نظر می‌رسید که در آینده جانشین فرهنگ عرب گردد. از سوی دیگر قدرت حکومت نیز ریشه‌دار نبود و ادعای قانونی بودن آن مبتنی بر رهبری‌اش در کسب استقلال بود.

بربرهای ناحیهٔ قبیله در مبارزه برای کسب استقلال، نهایت تلاش خود را کرده بودند و بیش از همه نقش داشتند. بدین‌ترتیب اختلافات قومی و دینی می‌توانست بعد تازه‌ای به اختلاف منافع بدهد.

لبنان نشان داد که تلاش برای کسب قدرت به آسانی می‌تواند ابعاد دینی به خود بگیرد. در سودان نیز وضع مشابهی وجود داشت. ساکنان قسمتهای جنوبی کشور نه عرب بودند و نه مسلمان؛ عده‌ای از آنان مسیحیانی بودند که در دوران فرمانروایی انگلیسی‌ها توسط هیئتهای دینی به این دین گرویده بودند. این افراد از دورانی که در معرض هجوم نواحی شمال بودند تا

آنان را به بردگی بکشند خاطراتی داشتند . پس از استقلال سودان، قدرت به دست گروهی افتاد که اکثرشان عرب و مسلمان بودند؛ اکنون این افراد از آینده بیمناک بودند. آنان می‌ترسیدند که حکومت جدید، اسلام و فرهنگ عربی را به‌سوی جنوب بکشاند و به‌جای توجه به نواحی دورافتاده، در فکر منافع نواحی نزدیک به پایتخت باشد. تقریباً به محض آنکه سودان استقلال یافت شورشی در جنوب کشور برپا شد و تا سال ۱۹۷۲ م. ادامه یافت. در این سال طبق توافقی حکومت جدید تا حدی به نواحی جنوبی خودمختاری داد، ولی کشاکش و سوءظن متقابل ادامه یافت. تا آنکه در دهۀ ۱۹۸۰ م.، زمانی‌که حکومت، سیاست اسلامی صریحی اتخاذ کرد، کشاکش موجود تبدیل به طغیان شد. در خلال دهۀ ۱۹۸۰ م. شورشی همه جانبه برضد فرمانروایی از جانب شهر خرطوم برپا شد که حکومت نه می‌توانست آن را سرکوب کند و نه با شرایط شورشیان کنار بیاید.

در کشورهایی که تعداد شیعیان زیاد بود وضعی مخاطره‌آمیز و پیچیده به وجود آمد؛ این کشورها عبارت بودند از: عراق، کویت، بحرین، عربستان سعودی، سوریه و لبنان. به نظر می‌رسید که انقلاب ایران احتمالاً هویت شیعیان را تقویت کرده است. این مسئله می‌توانست در کشورهایی که حکومت کاملاً در دست سنّی‌ها بود عوارض سیاسی به بار آورد. ولی از سوی دیگر احساس ملیت مشترک یا منافع اقتصادی مشترک نیز می‌توانست نتایج معکوسی داشته باشد. در سوریه موقعیت متفاوتی لااقل به طور موقت، به وجود آمد. رژیم بعثی که از دهۀ ۱۹۶۰ م. قدرت را به دست گرفته بود، از سال ۱۹۷۰ م. به دست گروهی از افسران و سیاستمداران افتاد که حافظ اسد در رأس آنان بود؛ اکثر اینان از جامعۀ شیعیان علوی بودند. بنابراین احتمال داشت که مخالفت با دستگاه حکومتی بیشتر از جانب مسلمانان سنّی، مثلاً اخوان‌المسلمین یا سازمانهای مشابه آن، صورت گیرد.

ثروتمندان و تنگدستان

در بیشتر کشورهای عربی شکافی از نوع دیگر در حال گسترش بود ـ شکاف بین ثروتمندان و تنگدستان. چنین شکافی البته همیشه وجود داشته است، ولی در یک دوره تغییر سریع وضع اقتصاد، معنای دیگری به خود می‌گرفت. این دوران، یک دوران رشد بود، نه دوران تغییرات

ساختاری بنیادی. به علت افزایش سود حاصل از نفت نرخ رشد اقتصادی، نه تنها در کشورهای تولیدکنندهٔ نفت، بلکه در کشورهای دیگر که از وام و کمکهای مالی و وجوه ارسالی مهاجران بهره‌مند می‌شدند، بالا رفته بود.

در دههٔ ۱۹۷۰ م. نرخ رشد سالانه در امارات متحدهٔ عربی در عربستان سعودی بیش از ۱۰ درصد بود، در سوریه ۹ درصد، در عراق و الجزایر ۷ درصد و در مصر ۵ درصد بود. ولی این رشد در همهٔ بخشهای اقتصادی به میزان یکسانی نبود. قسمت عمدهٔ درآمد دولت صرف خرید تسلیحات نظامی (بیشتر از امریکا و اروپای غربی) و گسترش سازمانهای اداری می‌شد. بخش خدمات، بویژه خدمات دولتی، سریعتر از سایر بخشها رشد می‌کرد. در سال ۱۹۷۶ م. کارمندان اداری در مصر ۱۳ درصد از جمعیت فعال اقتصادی را به خود اختصاص داده بودند. بخش دیگری که رشد فزاینده داشت صنایع مصرفی مانند منسوجات، مواد خوراکی، کالاهای مصرفی، و بالاخره مصالح ساختمانی بود. در این دوران دو مسئله مشوق اصلی توسعه بود: در اکثر کشورها برای سازمانهای خصوصی تسهیلاتی ایجاد می‌گردید که باعث تکثیر شرکتهای کوچک و افزایش ارزش پولی که مهاجران به میهن ارسال می‌داشتند، می‌شد.

در سال ۱۹۷۹ م. ارزش کل موارد فوق در حدود ۵ میلیارد دلار در سال بود. تشویق دولت به این خاطر بود که معضل توازن در پرداختها را حل کند و از این سرمایه در تأسیس مستغلات و تولید کالاهای مصرفی استفاده شود.

سرمایه‌گذاران خصوصی به طور کلی در زمینهٔ صنایع سنگین سرمایه‌گذاری نمی‌کردند، زیرا این کار هم سرمایهٔ زیاد لازم داشت و هم خطراتی را در پی داشت. سرمایه‌گذاری خارجی نیز در این زمینه محدود بود. تنها صنایع سنگین جدید، در حقیقت آنهایی بودند که دولت خود در آنها سرمایه گذاری می‌کرد. تعدادی از کشورهای تولیدکنندهٔ نفت کوشیدند که صنایع پتروشیمی و فولاد و آلومینیوم ایجاد کنند. به طور کلی برنامه‌های توسعه گسترده‌تر از آن بود که بتواند بازار مناسبی پیدا کند. عظیمترین برنامه‌های صنعتی در عربستان سعودی و الجزایر به مرحلهٔ اجرا در آمد. در عربستان سعودی دو مجتمع بزرگ صنعتی در سواحل دریای سرخ و سواحل خلیج [فارس] تأسیس شد. حکومت الجزایر با پیروی از سیاست بومدین قسمت عمده درآمد خود را به صنایع سنگین، مانند صنعت فولادسازی و به آن دسته از صنایعی که نیازمند به کارگیری تکنولوژی سطح بالا بود اختصاص داد. حکومت با اجرای این کارها امید داشت که

وابستگی خود را به کشورهای نیرومند صنعتی قطع کند و پس از آن با استفاده از صنایع سنگین خود و به کارگیری تکنولوژی پیشرفته، کشاورزی و صنایع مصرفی را توسعه دهد ولی پس از مرگ بومدین در سال ۱۹۷۹ م. این سیاست تغییر کرد و بیشتر روی کشاورزی و خدمات عمومی تأکید شد.

تقریباً در همهٔ کشورها، به کشاورزی کمتر توجه می‌شد. استثنای بزرگ در این میان سوریه بود که بیش از نیمی از سرمایه‌گذاریهای خود را به امر کشاورزی اختصاص داده بود. در این زمینه می‌توان از توجه فوق‌العادهٔ سوریه به احداث سد فرات یاد کرد. بنای این سد در سال ۱۹۶۸ م. با کمک شوروی آغاز شد و در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ م. به پایان رسید. با استفاده از این سد نیروی برق ایجاد می‌شد و سراسر منطقه نیز تا حد زیادی آبیاری می‌گردید. نتیجهٔ بی‌توجهی به امر کشاورزی آن بود که با آنکه قسمت عمدهٔ جمعیت هر کشوری در روستاها می‌زیست، ولی تولیدات کشاورزی در اکثر این کشورها افزایش نمی‌یافت، و حتی در بعضی از این کشورها سیر نزولی پیمود. در عربستان سعودی ۵۸ درصد از جمعیت فعال اقتصادی در روستاها به سر می‌بردند، اما این عده فقط ۱۰ درصد از تولید مورد نیاز را تأمین می‌کردند. البته در این کشور به علت تولید نفت، موقعیت کشاورزی وضعی استثنایی داشت. در مصر ۵۲ درصد جمعیت در روستاها می‌زیستند و ۲۸ درصد تولید ناخالص منطقه را تأمین می‌کردند. در پایان دههٔ ۱۹۷۰ م. قسمت عمدهٔ مواد خوراکی و خواربار کشورهای عربی از خارج وارد می‌شد.

رشد اقتصادی آنچنان که انتظار می‌رفت باعث بالا رفتن سطح زندگی مردم نشد؛ زیرا هم رشد جمعیت بیش از گذشته بود، و هم نظام سیاسی و اقتصادی کشورهای عربی به نحوی بود که نمی‌توانست تولید را به طور یکسان توزیع کند. اگر تمام کشورهای عربی را به صورت کشوری واحد تصور کنیم باید گفت، جمعیت چنین کشوری که در سال ۱۹۳۰ م. ۵۵ تا ۶۰ میلیون نفر بود، در سال ۱۹۶۰ م. به ۹۰ میلیون نفر افزایش یافت و در سال ۱۹۷۹ م. به ۱۷۹ میلیون رسید. میزان رشد طبیعی جمعیت در بیشتر این کشورها ۲ تا ۳ درصد بود. دلیل این امر عمدتاً افزایش موالید نبود. با به‌کارگیری روشهای کاهش موالید و شرایط حاکم بر شهر که باعث می‌شد شهرنشینان دیرتر ازدواج کنند، میزان افزایش موالید کاهش یافت. دلیل عمدهٔ افزایش جمعیت طولانی‌تر شدن عمر مردم و کاهش میزان مرگ و میر نوزادان بود.

رشد جمعیت مانند زمانهای گذشته بیشتر گریبانگیر شهرها می‌شد؛ یکی به علت آنکه با

پیشرفت تمهیدات بهداشتی، رشد جمعیت شهری بیش از گذشته می‌شد، و دیگر آنکه عدهٔ زیادی از مردم روستانشین به شهرها مهاجرت می‌کردند. در اواسط دههٔ ۱۹۷۰ م. تقریباً نیمی از مردم اکثر کشورهای عربی در شهرها می‌زیستند. در کویت، عربستان سعودی، لبنان، اردن و الجزایر بیش از ۵۰ درصد از جمعیت و در مصر، تونس، لیبی و سوریه بین ۴۰ تا ۵۰ درصد کل جمعیت در شهرها می‌زیستند.

در شهرکها و شهرهای کوچک نیز جمعیت رشد داشت، اما رشد چشمگیر بیشتر در پایتختها و شهرهای بزرگ تجاری و صنعتی بود. در اواسط دههٔ ۱۹۷۰ م. هشت شهر عربی جمعیتی بیش از یک میلیون داشت؛ قاهره ۶/۴ میلیون و بغداد ۳/۸ میلیون نفر جمعیت داشت.

ماهیت رشد اقتصادی و شهری شدن سریع مردم باعث شد که جامعه بیش از پیش «قطبی» شود. طبقاتی که بیش از دیگران از این رشد اقتصادی بهره می‌بردند در درجهٔ اول عبارت بودند از طبقهٔ حاکمه، افسران ارتش، مقامات عالی‌رتبهٔ کشوری، کارشناسان فنی، بازرگانان و بالاخره کاردانانی که در امور ساختمانی، صادرات و واردات، صنایع مصرفی فعالیت داشتند و یا به نحوی با سازمانهای چند ملیتی مرتبط بودند.

کارگران ماهر صنایع نیز تا حدی از این رشد بهره‌مند می‌شدند، بویژه در مواردی که موقعیتهای سیاسی به آنان اجازه می‌داد تا خود را به نحو مؤثرتری سازماندهی کنند. گروههای دیگر جمعیت یا بهرهٔ اندکی از این رشد می‌بردند یا اصولاً از رشد اقتصادی بهره‌مند نمی‌شدند. درون شهرها جمعیتی بودند که مشاغل کوچکی داشتند؛ نظیر کاسبهای خرده‌پا یا آنان که خدماتی برای ثروتمندان انجام می‌دادند. گرداگرد آنها، جمعیت بیشتری بودند که کار معین و ثابتی نداشتند؛ فروشندگان دوره‌گرد، کارگران موسمی و نیمه‌وقت، و بالاخره کسانی‌که اصلاً شغلی نداشتند. در نواحی روستایی، عمده مالکان بزرگ یا مالکان متوسط در کشورهایی که هنوز اصلاحات ارضی صورت نگرفته بود، می‌توانستند از زمینهای زراعی خود سود فراوان ببرند؛ زیرا با دسترسی به وام و گرفتن اعتبار حداکثر استفاده از زمین خود را می‌بردند؛ اما روستاییان تهیدستی که قطعه‌زمین کوچکی داشتند، یا اصلاً فاقد زمین بودند، امید اندکی به بهبود وضع خود داشتند.

کارگران مهاجر در کشورهای تولیدکنندهٔ نفت بیش از کشور خود درآمد داشتند؛ ولی نه امنیتی داشتند و نه می‌توانستند با نشان دادن لیاقت، در کار خود ارتقا یابند. هرگاه کارفرما اراده

می‌کرد آنان اخراج می‌شدند و عدهٔ دیگری منتظر بودند تا جای آنان را بگیرند. در پایان دههٔ ۱۹۷۰ م. این کارگران آسیب‌پذیرتر شدند؛ زیرا به جای استخدام کارگر عرب، عدهٔ زیادی کارگر از خاور دور آمدند: آسیای جنوبی، تایلند، مالزی، فیلیپین یا کره.

برخی از حکومتها که تحت تأثیر اندیشه و جریانهای فکری جهان خارج قرار گرفته بودند سازمانهایی برای تأمین خدمات اجتماعی تأسیس کردند که نتیجهٔ آن سامانمندی توزیع درآمد در ایجاد خانه‌های ارزان‌قیمت، خدمات بهداشتی و آموزشی و خدمات بیمهٔ اجتماعی بود. حتی در ثروتمندترین کشورها هم تمام مردم از این امتیازات برخوردار نبودند. در کویت تمام کویتی‌ها چنین مزایایی داشتند، ولی جمعیت غیر کویتی بسیار کمتر از آنها، از این مزایا بهره‌مند می‌شدند. در عربستان سعودی گرداگرد شهرهای بزرگ، حلبی‌آبادهایی[1] وجود داشت، روستاها نیز مرفه نبودند. این وضع در شهرهای بزرگ که بر اثر مهاجرت و منابع طبیعی بسرعت گسترش یافته بود مشکلاتی ایجاد کرده بود.

حتی اگر حلبی‌آبادها را از میان برمی‌داشتند، خانه‌های ارزان‌قیمتی که جانشین آنها می‌شد چندان بهتر از آنها نبود؛ زیرا فاقد تسهیلات بود و آن احساس اجتماعی و همبستگی که در حلبی‌آباد وجود داشت در اینجا نبود. وسایل حمل و نقل عمومی تقریباً در همه جا نامرتب بود، و شکاف عمیقی بین دارندگان وسایل خصوصی و کسانی که فاقد آن بودند وجود داشت. در بیشتر شهرهای بزرگ لوله کشی آب و فاضلاب برای جمعیت محدودی احداث شده بود و نمی‌توانست جوابگوی نیاز جمعیت فراوان باشد. در قاهره شبکه‌های فاضلاب در واقع از کار افتاده بود. در کویت و عربستان سعودی مشکل کمبود آب را به وسیلهٔ شیرین کردن آب دریا حل کرده بودند که روشی بود پرخرج، ولی مؤثر.

زن در جامعه

این دوران در عین حال دورانی بود که نوع دیگری از ارتباط اجتماعی به صورت مسئله‌ای قابل‌توجه خودنمایی کرد. نقش در حال تغییر زنان و بروز تغییرات در ساختار خانواده، سؤالاتی را نه فقط برای مردان که می‌خواستند جامعه‌ای سالم و نیرومند بسازند، بلکه برای خود زنان که

1. Bidonvilles.

از موقعیت خود به عنوان زن آگاهی یافته بودند، برانگیخت.

طی نسلهای گذشته تغییرات گوناگونی پدید آمده بود که بر جایگاه زن در جامعه اثر نهاده بود. یکی از این تغییرات گسترش آموزش و پرورش بود. در این دوره، در تمام کشورها حتی در محافظه‌کارترین جوامع شبیه جزیرهٔ عربستان، دختران به مدرسه می‌رفتند. در بعضی از کشورها، تعداد دختران و پسران در سطح آموزش ابتدایی، مساوی بود؛ در سطوح عالی‌تر آموزش و پرورش این نسبت بسرعت در حال افزایش بود. به طور کلی زنان بیشتری خواندن و نوشتن می‌آموختند؛ اما این امر در میان مردان، هنوز در سطح پایین بود. در برخی از کشورها در واقع تمام زنان نسل جوان سواد خواندن و نوشتن داشتند.

به همین دلیل، دامنهٔ مشاغل در دسترس زنان، گسترده‌تر شد. در نواحی روستانشین زمانی‌که مرد خانواده برای یافتن شغل به شهر یا به کشورهای تولیدکنندهٔ نفت می‌رفت، همسرش امر رسیدگی به زمین و اغنام را به عهده می‌گرفت. کارخانه‌های جدید در شهرها، زنان را نیز به استخدام در می‌آوردند، ولی کار در این کارخانه‌ها موقت و بی‌ثبات بود. زمانی‌که کمبود کارگر مرد احساس می‌شد، زنان را استخدام می‌کردند؛ ولی در زمان رکود یا استخدام بیش از اندازه، بی‌درنگ زنان را اخراج می‌نمودند.

زنان فاقد مهارت فنی غالباً به عنوان خدمتکار در منازل مشغول کار می‌شدند؛ اینان غالباً دختران جوان شوهرنکرده‌ای بودند که از روستاها می‌آمدند. شمار زیادی از زنان تحصیل‌کرده در دستگاههای دولتی کار می‌کردند؛ شغل اکثر آنها دفترداری و کار در دبیرخانه بود. تعداد زنان تحصیل‌کرده‌ای که به وکالت، پزشکی و مددکاری اجتماعی اشتغال داشتند در حال افزایش بود.

در بعضی از کشورها تعداد اندک ولی روزافزونی از زنان بودند که در مناصب عالی دولتی کار می‌کردند؛ این جریان بیشتر در مورد تونس، یمن جنوبی و عراق صادق بود؛ زیرا این کشورها می‌خواستند با گذشتهٔ خود قطع رابطه کرده، جامعهٔ «نوینی» بسازند.

ولی با وجود همهٔ این تغییرات فقط میزان اندکی از زنان در خارج از خانه اشتغال داشتند و تقریباً در تمام سطوح، از رقابت با مردان ناتوان بودند. شرایط و اوضاع زندگی در شهر، و کار در خارج خانه، بر زندگی خانوادگی و موقعیت زن در آن اثراتی می‌نهاد. در روستا، با مهاجرت مردان برای یافتن کار مسئولیت ادارهٔ خانواده بر دوش زنان نهاده می‌شد. وضع خانواده‌های پرجمعیت در شهرها مانند وضع آنان در روستاها نبود؛ زن خانواده دیگر مانند گذشته در میان تعداد زیادی از

زنان دیگر، نظیر خواهرها، دخترخاله‌ها، دخترعموها و غیره، و زیر سلطهٔ مادرشوهر زندگی نمی‌کرد؛ زنان و شوهران بیش از گذشته با یکدیگر در تماس بودند؛ بچه‌ها دیگر آداب زندگی اجتماعی را در خانواده‌های عریض و طویل نمی‌آموختند، بلکه اکنون کوچه و خیابان نیز شخصیت آنان را شکل می‌داد.

تبادل اندیشه‌ها و خدمات پزشکی، وسایل جلوگیری از بارداری راگسترش داد؛ خانواده‌های شهرنشین بنابر مصالح اقتصادی و امکانات جدید، کم‌جمعیت‌تر از خانواده‌های روستانشین بودند.

به دلیل تحصیل و اشتغال دختران دیرتر از گذشته ازدواج می‌کردند. در کوچه و خیابان و در محل کار انزواطلبی از میان رفته بود. حجاب نه تنها کمتر از گذشته مورد استفاده قرار می‌گرفت بلکه صور گوناگون تفکیک مرد و زن نیز از میان برداشته می‌شد. در عربستان سعودی کوششهایی برای ممانعت از این مسئله به عمل آمد: در کوچه و خیابان حجاب رعایت می‌شد؛ در مدارس دختران و پسران از یکدیگر جدا بودند؛ و در محل کار نیز بخش زنان مجزا بود ـ زنان می‌توانستند به عنوان معلم، یا در درمانگاههای زنانه کار کنند، ولی کار در ادارات دولتی یا اماکنی که مردان و زنان مختلط بودند برای زنان ممنوع بود.

با این‌همه، تغییرات فوق در چارچوبهای قانونی و اخلاقی که هنوز متحول نشده بود، و مردسالاری بر آن حاکم بود، رخ می‌داد. در این دوره برخی تحولات در شیوه‌های تغییر قوانین اسلام، که به احوال شخصیه مربوط می‌شد، به ظهور پیوست. در میان کشورهای عربی فقط تونس بود که تعدد زوجات را منسوخ کرد، اما در کشورهای دیگر نیز این امر روزبه‌روز کمتر می‌شد. در بعضی از کشورها، مانند تونس و عراق، تقاضای طلاق از جانب زن آسان‌تر از گذشته شد؛ ولی در همه‌جا حق شوهر برای طلاق دادن زن بدون ارائهٔ دلیل، یا بدون مراجعه به مقامات قانونی حفظ گردید. حق شوهری که زنش را طلاق داده بود برای حضانت از بچه‌ها پس از سنّی معین نیز دست‌نخورده باقی ماند. در برخی از کشورها حداقل سن ازدواج بالا رفت. در برخی دیگر نیز در قوانین مربوط به ارث تجدید نظر شد، ولی در هیچ کشوری قوانین شرعی ارث از میان نرفت. در معدودی از کشورهای عربی، بندرت برخی از قوانین بشری جایگزین قوانین مربوط به احوال شخصیه که از شریعت اخذ شده بود، می‌شد؛ ولی هیچ کشوری همچون ترکیه در این زمینه راه افراط نپیمود.

حتی زمانی‌که قوانین تغییر می‌کرد آداب و رسوم اجتماعی الزاماً با آنها تغییر نمی‌یافت. قوانین جدید، همیشه هم قابل اجرا نبود، بویژه در مواقعی‌که مغایر آداب و رسوم ریشه دار اجتماعی که برتری مرد را محترم می‌شمرد، بود. دختران مجبور بودند زود ازدواج کنند. برنامه‌ریزی این کار با خانوادهٔ آنها بود. زنان را بسادگی می‌شد طلاق داد، اینها اندیشه‌های ریشه‌داری بودند که حتی خود زنان به آنها اعتقاد داشتند. مادرها و مادرشوهرها ستونهای محکم نگه دارندهٔ این اعتقادات به شمار می‌آمدند. تعداد زیادی از زنان، با آنکه در اصل این اعتقادات را پذیرفته بودند، می‌کوشیدند با برخوردهای حساب‌شده با شوهرانشان، موقعیت خود را اندکی بهبود بخشند؛ به عنوان مثال، شیوهٔ کار آنان را در داستانهایی که یک نویسندهٔ زن مصری به نام علیفه‌رفعت به رشتهٔ تحریر درآورده بود می‌توان مشاهده کرد. وی زندگی زنان مسلمان را چنان به تصویر می‌کشد که اوقات روزانه‌شان با صدای مؤذن جهت ادای نماز پنجگانهٔ روزانه آغاز می‌گردد.

> آن زن... دستهای خود را به لب برد و به عنوان شکر نعمات خدا پشت و روی آنها را بوسید. او از آن تأسف می‌خورد که فقط با انجام این قبیل حرکات و اندکی لابه و زاری می‌تواند سپاس خود را به درگاه آفریدگارش به نمایش گذارد. در خلال دوران زندگی احمد، زن پشت سرش می‌ایستاد و به هنگام ادای نماز حرکات وی را تقلید می‌کرد، خم و راست می‌شد و با احترام، کلماتی را که وی ادا می‌کرد، تکرار می‌نمود. او می‌دانست کسی‌که پشت سر مرد بایستد و به او اقتدا کند و حرکاتش را تقلید نماید، مثل آن است که خودش نماز خوانده است... با مرگ احمد، او نماز خواندن را کنار نهاد.(۱)

ولی تعداد روبه افزایشی از زنان وجود داشتند که آداب و رسوم اشاره شده را نمی‌پذیرفتند و درصدد بودند با کسب حقوق خویش بر هویت خود تأکید نمایند و موقعیت اجتماعی خود را که منعکس کنندهٔ هویت جدید ایشان بود متحول کنند. این زنان هنوز در مسند قدرت جا نگرفته بودند. تعداد زنانی که وزیر یا نمایندهٔ مجلس بودند، آن‌قدر اندک بود که نمی‌شد آن را تغییری اجتماعی به شمار آورد. دیدگاههای این دسته از زنان از طریق سازمانهای وابسته به زنان و

مطبوعات بیان می‌شد.

گذشته از زنان رمان‌نویس عده‌ای از زنان بودند که به مشاجرات قلمی شهرت داشتند و آثارشان در مقیاسی وسیع در کشورهای عربی و در خارج، از راه ترجمه، منتشر می‌گردید. فاطمه مرنیسی[1] نویسندهٔ مراکشی در اثر خود به نام آن سوی حجاب چنین استدلال می‌کرد که تبعیض در جنسیت، در برخی از دیدگاههای اسلامی در مورد زن ریشه دارد یا لااقل توسط آنها توجیه می‌شود ـ دیدگاههایی که معتقدند در زنان نیرویی خطرناک هست که باید جلو آن راگرفت. از نظر او چنین اعتقادی با نیازهای یک ملت مستقل در دنیای نوین سازگاری ندارد.

در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ م. پدیده‌ای خلاف جریانات اشاره‌شده ظهور کرد. در خیابانها و محل کار، بویژه در مدارس و دانشگاهها، زنان جوان بسیاری موی خود را می‌پوشاندند و سعی می‌کردند در محل کار و اجتماعات، دور از مردها باشند. هرچند ممکن است این نظر ضد و نقیض جلوه کند ولی این امر بیشتر نشانهٔ تأکید این زنان برای هویتشان بود، تا نتیجهٔ قدرت مردها. زنانی که از این شیوه پیروی می‌کردند، غالباً به خانواده‌هایی که قائل به تفکیک زن و مرد بودند، تعلق نداشتند؛ بلکه این راه را به میل خود انتخاب کرده بودند. این انتخاب بر دیدگاهی خاص در مورد جامعهٔ اسلامی مبتنی بود که تا حدی از انقلاب ایران نشأت می‌گرفت. به هر حال انگیزهٔ عمل آنها هرچه بود، اجرای این اعمال در درازمدت منجر به تقویت دیدگاه سنتی در مورد جایگاه زن در جامعه می‌شد.

یک میراث و احیای آن

وقایع سال ۱۹۶۷ م. و روند تغییرات حاصل از آن، آشفتگی روحیات، یا این احساس راکه جهان بر مسیر خطا سیر می‌کند، تشدید کرد؛ احساسی که پیش از آن نیز در شعر دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م. بیان شده بود. شکست سال ۱۹۶۷ م. نه تنها شکستی نظامی، بلکه شکستی اخلاقی هم به حساب می‌آمد.اگر اعراب، به تمامی و به این آسانی و سرعت شکست خوردند، آیا این نشانهٔ آن نبود که در جایی خللی وجود دارد و در نظام اخلاقی که بر آن تأکید می‌ورزیدند نقصی نهان است؟ عصر قهرمانی تلاش برای کسب استقلال دیگر سپری شده بود و آن تلاش

1. Fatima Mernissi.

نمی‌توانست اعراب را با یکدیگر متحد نماید. دیگر مانند گذشته نمی‌شد شکستها و کمبودها را به گردن دخالت خارجیها و نیروهای آنان انداخت.

در میان زنان و مردان تحصیل‌کرده و بانفوذ، آگاهی فزاینده‌ای نسبت به تغییرات وسیع و سریع اجتماع، و راههایی که از طریق آن می‌توانستند موقعیت خود را دگرگون کنند حاصل شده بود. رشد جمعیت، بزرگ شدن شهرها، گسترش آموزش و پرورش و رسانه‌های گروهی، صدایی تازه را در میان مردم ایجاد کرده بود؛ صدایی که عقب‌ماندگی، اندوهها و امیدهای ایشان را به زبانی سنتی بازگو می‌کرد. این مسئله به نوبهٔ خود روشنفکران و تحصیل‌کرده‌ها را بیدار می‌کرد و شکاف عمیقی را که بین آنها و تودهٔ مردم وجود داشت عیان می‌ساخت، و در عین حال آنها را متوجه مشکل برقراری رابطه می‌نمود: روشنفکران تحصیل‌کرده چگونه می‌توانستند با تودهٔ مردم صحبت کنند و سخنگوی آنها باشند؟ در پشت این مسئله، مشکل هویت نیز نهفته بود: تعهدی که این دو گروه براساس آن می‌توانستند ادعا کنند که یک جامعه و جمعیتی سیاسی هستند، چه بود؟

مشکل هویت تا حد زیادی به صورت رابطه بین میراث گذشته و نیازهای زمان حال بیان می‌شد. آیا اعراب باید راهی را برگزینند که از دنیای خارج برایشان ترسیم می‌گردد، یا آنکه خود می‌توانند از درون فرهنگ و اعتقادات موروثی خویش ارزشهایی را بیابند که آنان را در جهان جدید هدایت کند؟

چنین سؤالی رابطهٔ نزدیک بین هویت و مسئلهٔ استقلال را آشکار می‌ساخت. اگر ارزشهای لازم برای ادامهٔ حیات جامعه از خارج وارد می‌شد، آیا این بدان معنا نبود که جامعه باید برای همیشه وابسته به دنیای خارج، بویژه اروپای غربی و امریکای شمالی باشد؛ و آیا وابستگی فرهنگی، وابستگی سیاسی و اقتصادی را در پی نداشت؟ جلال امین (۱۹۳۵ م.) اقتصاددان مصری در کتاب خود به نام مِحنَةُ الإقتِصاد وَالثَّقافَه فی مِصر (تنگنای اقتصاد و فرهنگ در مصر) این مسئله را به طور دقیق مورد بحث قرار می‌دهد. وی در این کتاب رابطهٔ بین انفتاح و بحران فرهنگی را تشریح می‌نماید. او بر این باور است که مصری‌ها و سایر مردم عرب اعتماد به نفس خویش را از دست داده‌اند. به عقیدهٔ او انفتاح، و اصولاً تمام اقداماتی که بعد از انقلاب ۱۹۵۲ م. مصر صورت گرفت بر پایهٔ غلطی استوار بوده است: ارزشهای نادرست جامعهٔ مصرفی در حیات اقتصادی و تسلط خبرگان حاکم به جای وفاداری و میهن‌پرستان صادق. مصری‌ها هرآنچه را که

خارجی‌ها برایشان لازم می‌دانستند از خارج وارد کردند، و این مسئله باعث وابستگی دائمی گردید. برای حفظ سلامت جامعه لازم بود که زندگی سیاسی و اقتصادی آنان بر ارزشهای معنوی خودشان استوار باشد؛ ارزشهایی که فقط ریشهٔ دینی داشته باشند.

نویسندهٔ دیگر مصری به نام حسن حنفی به گونه‌ای تقریباً مشابه از ارتباط میراث گذشته و لزوم احیای آن، سخن می‌گفت. به عقیدهٔ او، اعراب نیز مانند سایر انسانها با انقلابی اقتصادی روبه‌رو شدند که نمی‌شد آن را پیش برد مگر آنکه یک «انقلاب انسانی» نیز با آن همراه می‌شد. این بدان معنا نبود که اعراب از میراث گذشتهٔ خود چشم‌پوشی کنند، بلکه می‌توانستند «مطابق نیاز زمان» در این میراث تجدید نظر کنند و آن را به نوعی ایدئولوژی تبدیل نمایند که باعث ایجاد جنبشی سیاسی گردد. اطاعت کورکورانه از سنت، یا نوآوری کورکورانه، هر دو ناقص و نارسا هستند، اولی به این علت که پاسخی به مشکلات موجود نمی‌دهد، و دومی نیز به دلیل آنکه نمی‌تواند تودهٔ مردم را به حرکت درآورد؛ زیرا به زبان بیگانه‌ای بیان می‌شود که مردم آن را درک نمی‌کنند. آنچه مورد نیاز است اصلاح و احیای اندیشهٔ دینی است که توده‌های مردم را نسبت به خودشان آگاه می‌کند. در عین حال حزبی انقلابی نیز مورد نیاز است که فرهنگ ملی به وجود بیاورد و با این کار رفتار جمعی را تغییر دهد.

بسیاری از اندیشه‌های معاصر عرب گرداگرد گذشته و حال دور می‌زد، و عده‌ای از نویسندگان، گامهای مهمی را برای حل این مشکل برداشتند. پاسخ صدیق جلال العظم (۱۹۳۴ م.) فیلسوف سوری به این مشکل آن بود که این اندیشه‌های دینی مطلقاً کنار گذاشته شود. وی مدعی بود که اندیشه‌ها فی نفسه نادرستند و نمی‌توانند با اندیشه‌های معتبر علمی و روش آن در راه رسیدن به حقایق، سازگاری داشته باشد. هیچ راهی برای آشتی و تلفیق این دو نوع اندیشه وجود ندارد. این امکان ندارد که بتوان به تمام حقایق صوری و تحت‌اللفظی قرآن ایمان آورد؛ و چنانچه قسمتهایی از آن را کنار بگذاریم، آن وقت این ادعا که این کلام خداوند است باید رد شود. اندیشه‌های دینی نه تنها نادرستند، بلکه خطرناک هم هستند. این اندیشه‌ها ساختار فعلی اجتماع و گردانندگان آن را مورد حمایت قرار می‌دهد. در نتیجه از پیدایش جنبش اصیل اجتماعی و آزادی سیاسی ممانعت به عمل می‌آورد.

تعداد اندکی از نویسندگان دیگر، این دیدگاه را در پیش گرفتند، اما عدهٔ زیادتری مایل بودند که اندیشهٔ دینی را به فرهنگ موروثی تجزیه کنند و سپس آن را در معرض نقد قرار دهند. حشام

جائیت (۱۹۳۵ م.)، نویسندهٔ تونسی بر این باور بود که که هویت ملی را نمی‌توان بر حسب فرهنگ دینی توصیف کرد. اندیشهٔ دینی را باید حفظ کرد؛ نظر پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) پیرامون حیات انسانی، باید محترم شمرده شود و عشق و وفاداری نسبت به او همچنان باید تداوم داشته باشد و مورد تأیید حکومت قرار گیرد. ولی سازمانهای اجتماعی و قوانین باید کاملاً از دین جدا و براساس اصول انسانی پایه‌ریزی شوند. اگر شهروندی بخواهد ایمان موروثی خویش راکنار بگذارد باید در این کار آزاد باشد.

> ما حامی اندیشهٔ غیردینی هستیم، اما اندیشهٔ غیردینی که با اسلام خصومتی نداشته و ریشه‌اش در انگیزه‌های احساسات ضد اسلامی نهفته نباشد. ما در این سفر پرمخاطره‌ای که از گذشته تا به حال انجام داده‌ایم، جوهر ایمان را حفظ کرده‌ایم؛ پیوند عمیق ریشه‌داری با این دین که بر دوران کودکی ما پرتو افکن بود و نخستین راهنمای ما به خیر و کشف مطلق بود، داشته‌ایم... حد و مرز اندیشهٔ غیردینی ما در شناخت رابطهٔ اساسی بین دولت، برخی از عناصر سلوک معنوی و اجتماعی، ساختار شخصیت جمعی و ایمان اسلامی، و در وجود ما در حفظ این ایمان و اصلاح آن است. اصلاح نباید در مخالفت با مذهب صورت گیرد، بلکه باید به وسیلهٔ خود دین، درون دین و مستقل از آن انجام شود.(۲)

عبدالله لاروئی نویسندهٔ مغربی عقیده داشت که گذشته و حال هر دو باید مجدداً تعریف شوند. آنچه مورد نیاز است فهم دقیق تاریخی است تا از طریق فهم علت تحول امور، «گذشتهٔ خویش را درک کنیم». گذشته از اینها یک «تاریخیگری»[1] اصیل نیز ضروری است، که با رضایت خاطر، از گذشته عبور کنیم و با «انتقاد جدی از، فرهنگ، زبان و سنت»، بفهمیم که چه چیزی مورد نیاز آن زمان بوده، تا از این راه آیندهٔ نوینی برای خود بسازیم. این فرآیند درک انتقادی نمی‌تواند بتنهایی جهت ما را به سوی آینده نشان دهد. این کار نیاز به آن دارد که به وسیلهٔ افکار زندهٔ این دوران، بویژه مارکسیسم، اگر درست فهم شود، راهنمایی شویم. تاریخ جهتی داشته و طی مراحلی به سوی هدفی حرکت کرده است؛ تاریخ بصیرتی را فراهم می‌آورد که به کمک آن

1. historicism.

گذشته می‌تواند در ساختار یک نظام فکری و عملی گنجانده شود.(۳)

در سوی دیگر طیف کسانی بودند که عقیده داشتند میراث اسلامی بتنهایی می‌تواند به عنوان پایه و اساس زندگی امروزی مورد استفاده قرار گیرد، و فقط اسلام است که قادر به انجام این کار است؛ زیرا اسلام از کلام خداوند نشأت گرفته است. این عقیده‌ای بود که با شدت توسط وابستگان به سازمان اخوان‌المسلمین در مصر و نقاط دیگر، بیان می‌گردید. در دهۀ ۱۹۶۰ م. در این جنبشها انشعابی رخ داد. تعدادی از اعضا و رهبران تمایل داشتند که با صاحبان قدرت، لااقل برای مدتی، کنار آمده، رژیمهای موجود را به رسمیت بپذیرند، به این امید که در سیاست نفوذی پیدا کنند.

اما دیگران در جهت مخالف حرکت کردند و تمام جوامع را، بجز جامعۀ مطلقاً اسلامی، مردود دانستند. سید قطب در کتابی که در سال ۱۹۶۴ م. به نام مَعالِم فی الطَّریق (نشانگاههای راه) نوشت جامعۀ راستین اسلامی را بی‌هیچ پرده‌پوشی توصیف کرد. این جامعه، اجتماعی خواهد بود که قدرت مطلق خداوند بر آن حاکم است؛ به تعبیر دیگر، قرآن را راهنمایی اصلی بشریت می‌داند، زیرا فقط قرآن است که می‌تواند یک نظام اخلاقی و حقوقی مطابق با واقعیت برپا کند. تمام جوامع دیگر، بر هر اصولی که مبتنی باشند، جوامع جاهلی بی‌خبر از حقیقت دین هستند: جوامع کمونیستی، سرمایه‌داری، ناسیونالیستی، یا مبتنی بر ادیان دیگر که غیر راستین هستند، یا آنها که ادعای مسلمانی می‌کنند ولی از شریعت پیروی نمی‌نمایند.

> فرمانروایی انسان غربی در جهان رو به پایان است؛ نه به این علت که تمدن غرب از نظر مادی یا اقتصادی یا نیروی نظامی ورشکسته شده است، بلکه به این علت که نظام غربی نقش خود را بازی کرده است و دیگر مالک آن ارزشهایی نیست که زمانی به وی برتری می‌بخشید... نقش انقلاب علمی به پایان رسیده است، همان گونه که نقش «ناسیونالیسم» و سایر جوامع محدود در عصر خود به سر رسید... اکنون نوبت اسلام است.(۴)

سید قطب بر این باور بود که راه وصول به یک جامعۀ راستین اسلامی با اعتقاد فردی آغاز شد. این اعتقاد به قلب راه یافت و منجر به تنظیم برنامۀ عملی شد، آنها که این برنامه را پذیرفتند

طلایه‌دار جنگجویان مؤمن گردیدند. این افراد از هر وسیله‌ای از جمله جهاد استفاده خواهند کرد ولی تا وقتی به طهارت باطنی نرسیده‌اند از آن استفاده نخواهند کرد. وقتی این طهارت را پیدا کردند در صورت لزوم دست به مبارزه خواهند زد. این مبارزه نه فقط برای دفاع، بلکه برای از بین بردن پرستش هر نوع خدایان دروغین و از میان برداشتن تمام موانع راه اسلام راستین است. مبارزهٔ آنها برای ایجاد جامعهٔ جهانی مسلمان است که در آن تبعیض نژادی یا هیچ نوع تمایز دیگری وجود نداشته باشد. عصر غرب به پایان رسیده است. غرب دیگر نمی‌تواند ارزشهای مورد نیاز را برای حمایت از تمدنی نوین فراهم سازد. فقط اسلام است که می‌تواند به جهانیان امید بدهد.

مفهوم این تعلیمات، اگر جدی گرفته می‌شد، دارای پیامدهای مهمی بود. بر اثر این تعلیمات، عده‌ای از اعضای اخوان‌المسلمین، سید قطب را در مخالفت با رژیم عبدالناصر یاری دادند. سید قطب بازداشت و محاکمه شد و در سال ۱۹۶۶ م. اعدام گردید. در دههٔ پس از آن گروههایی در سازمان اخوان‌المسلمین شکل گرفتند که عمیقاً از این آموزهٔ سید قطب پیروی می‌کردند که نخستین مرحله در تکوین جامعهٔ اسلامی، انزوا از جامعهٔ جاهلی به منظور زندگی براساس احکام شریعت و تهذیب نفس و تشکیل هستهٔ اولیه مبارزان متعهد است. این گروه برای تهاجم و شهادت آماده شدند؛ این امر در ترور انور سادات در سال ۱۹۸۱ م.، و یک سال بعد در تلاش اخوان‌المسلمین در سوریه جهت سرنگونی رژیم حافظ اسد بخوبی نمایان شد.

در این طیف کسانی هم بودند که عقیده داشتند اسلام چیزی بیش از یک فرهنگ بوده است. اسلام وحی خداوند است، ولی باید به طور صحیح درک شود. اخلاق و قوانین اجتماعی منشعب از آن می‌تواند به عنوان زیربنای اخلاقی جامعه‌ای نوین مورد استفاده قرار گیرد.

این اصلاح‌طلبی صورگوناگونی داشت. محافظه‌کاران مکتب وهابی، در عربستان سعودی و کشورهای دیگر، بر این باور بودند که اصول قوانین را می‌توان بتدریج و با احتیاط چنان تغییر داد که بتوان از آن به عنوان نظامی سازگار با نیازهای زندگی جدید استفاده کرد.

بعضی از آنها معتقد بودند که فقط قرآن مجید مقدس است، و از آن می‌توان به عنوان زیربنای قوانین جدید استفاده کرد. برخی دیگر عقیده داشتند که تفسیر صحیح قرآن، تفسیر صوفیان است و زهد عارفانه شخصی، با سازماندهی در جهات نسبتاً غیردینی، سازگار است.

کوششهایی چند برای نشان دادن چگونگی استفاده از قرآن و حدیث برای ایجاد یک نظام

اخلاقی و قانونی نوین به عمل آمد. صادق المهدی (۱۹۳۶ م.) رهبر برجستهٔ سیاسی سودان، که جدش (مهدی سودانی) رهبر دینی قرن نوزدهم م. بود عقیده داشت که باید نوع جدیدی از اندیشهٔ دینی پیدا کرد که بتواند از قرآن و حدیث، شریعتی را استخراج کند که با نیازهای جهان امروزی سازگار باشد. شاید مدلل‌ترین و معقول‌ترین کوشش جهت تبیین مبانی فقهی نوین، آن بود که در فراسوی جهان عرب، در پاکستان توسط دانشمندی به نام فضل الرحمن (۱۹۱۹ - ۱۹۸۸ م.) ارائه شد. او برای یافتن پادزهری جهت درمان آشفتگی روانی مسلمانان در این عصر، روشی خاص را در تفسیر قرآن پیشنهاد کرد که به ادعای خودش سازگاری با روح اسلام، و متناسب با نیازهای زندگی امروزین بود.

او می‌گفت، قرآن «پاسخی الوهی نسبت به شرایط اخلاقی ـ اجتماعی عربستان زمان پیامبر، در ذهن پیامبر است». برای استفاده از تعالیم قرآن در اوضاع و احوال اجتماعی و اخلاقی اعصار مختلف، باید از آن «پاسخ الوهی»، اصول کلی موجود در آن را استخراج نمود. این کار را در صورتی می‌توان انجام داد که موقعیتهای خاصی که این پاسخ الوهی در ضمن آنها به پیامبر وحی می‌شده، بررسی شوند؛ این کار باید در پرتو فهم قرآن به عنوان یک مجموعهٔ واحد صورت گیرد. زمانی‌که اصول کلی استخراج شد، می‌توان از آنها، با وسواس و دقت، در جهت فهم موقعیتی خاص که نیازمند به حکمی خاص است، استفاده کرد. بدین‌ترتیب برداشت صحیح از اسلام، برداشتی تاریخی است، که با دقت و وسواس، از حال می‌گذرد تا به گذشته برسد، و سپس باز گردد. این امر نیازمند نوعی جدید از تحصیلات دینی است.(۵)

ثبات حکومتها

اگر در دههٔ ۱۹۸۰ م. ناظری کشورهای عربی را مورد بررسی قرار می‌داد، اجتماعاتی را مشاهده می‌کرد که پیوندهای نیرومند فرهنگی آنها به وحدتی سیاسی منجر نشده است؛ کشورهایی که در آنها ثروتهای فزاینده با توزیع نابرابر، گرچه باعث رشد اقتصادی شده بود، اما شکافی عمیق میان آنها که بهرهٔ فراوان از این ثروت می‌بردند و آنها که چیزی نصیبشان نمی‌شد ایجاد کرده بود. این شکاف در شهرهای گسترش‌یافته، و در نواحی روستانشین به چشم می‌خورد. کشورهایی که در آنها زنان اندک‌اندک از موقعیت حاشیه‌ای خود در عرصه‌های خصوصی و عمومی آگاهی

می‌یافتند. در این کشورها توده‌های شهری عدالت اجتماعی و مشروعیت حکومتهای خود را در طول تاریخ، زیر سؤال برده بودند و طبقهٔ تحصیل‌کرده و روشنفکر دچار آشفتگی عمیق روحی شده بود.

اما شاید این ناظر متوجه چیز دیگری هم می‌شد که امکان داشت او را شگفت‌زده کند. این مسئله ثبات ظاهری رژیمهای سیاسی بود. هرچند کشورهای عرب غالباً از نظر سیاسی مناطقی متزلزل معرفی می‌شدند، ولی در حقیقت این رژیمها از نظر ماهیت و جهت سیاسی، از پایان دههٔ ۱۹۶۰ م. به بعد کمتر تغییر کرده بودند ـ گرچه افراد عوض می‌شدند. در عربستان سعودی، کشورهای کرانهٔ خلیج[فارس]، اردن، تونس و مراکش طی یک نسل یا بیشتر تغییر اساسی رخ نداد. در الجزایر تغییر واقعی در سال ۱۹۶۵ م. رخ داد. در لیبی، سودان، یمن جنوبی و عراق گروهی که در سال ۱۹۶۹ م. (و در سوریهٔ ۱۹۷۰ م.) قدرت را به دست گرفته بود، تا ۱۹۸۰ م. بر سر کار بودند.

در مصر نیز تغییر قدرت از عبدالناصر به سادات در ۱۹۷۰ م.، در آغاز تغییر فرد و تداوم رژیم حاکم به نظر می‌رسید، ولی بزودی آشکار شد که تغییر در اداره حکومت است. فقط در سه کشور، دههٔ ۱۹۷۰ م. دههٔ آشفتگیها بود. در میان گروه حاکم در یمن جنوبی نزاع درگرفت؛ تغییر رژیم یمن شمالی در ۱۹۷۴ م. بی‌نتیجه ماند؛ و بالاخره لبنان که از سال ۱۹۷۵ به بعد کانون آشوب و جنگ خانگی بود.

معمای ثبات و دوام برخی رژیمها در یک جامعهٔ کاملاً آشوب‌زده در خور توجه است؛ گرچه در آخر کار آشکار می‌شود که اصلاً معمایی در کار نبوده است. برای تبیین این مسئله می‌توان نظریه‌ای را از ابن‌خلدون وام گرفت که گفت: «ثبات یک رژیم سیاسی به جمع سه عامل بستگی دارد. یک رژیم، زمانی می‌تواند ثابت بماند که طبقهٔ حاکم آن قادر باشد منافع خود را با منافع عناصر نیرومند جامعه پیوند بزند، و این همبستگی منافع به قالب اندیشه‌ای سیاسی در آید که قدرت حاکمان را در دید جامعه یا لااقل قسمت اعظم آن مشروعیت بخشد.»

انسجام و ثبات رژیمها را تا حدی می‌توان به نحو روشنی تشریح کرد. حکومتها در دوران یاد شده ابزاری را جهت مهار کردن و سرکوبی مردم در اختیار داشتند که پیش از آن فراهم نبود. سازمانهای اطلاعاتی و امنیتی، ارتش، و بالاخره در برخی کشورها، سرباز مزدور خارجی، از جملهٔ این ابزار بودند. اگر حکومتها اراده می‌کردند، و اگر سلطهٔ خود را بر ابزار سرکوبی از دست

نمی‌دادند، می‌توانستند به هر قیمتی که شده هر نوع جنبش و شورشی را نابود کنند. تنها در یک مورد این امر اتفاق نمی‌افتاد و آن زمانی بود که ابزار سرکوبی از اطاعت سر باز می‌زدند و بر ضد خودشان به کار می‌افتادند؛ یا اصلاً از بین می‌رفتند، چنانکه در ایران در سال ۱۹۷۹ - ۱۹۸۰ م. در مواجهه با قیام مردم، چنین شد.

حکومتها در عین حال نظارت مستقیمی بر سراسر جامعه داشتند، به نحوی که هیچ حکومت دیگری در گذشته چنین تسلطی نداشت. در آغاز، اصلاح‌طلبان عثمانی، و پس از آنها فرمانروایان استعمارگر اروپایی، قدرت حکومت را تا دورترین نقاط، پشت شهرها، دور افتاده‌ترین نقاط روستایی، دره‌ها و کوهستانها و دشتها گسترش دادند. در گذشته از راههای سیاسی و توسط کارگزاران حکام، نظیر رهبران قبایل، قدرتمندان کوهستان یا رهبران دینی، بر این نواحی اعمال قدرت می‌شد. اکنون اعمال قدرت از راه مهار کردن نظارت دیوانسالارانهٔ مستقیم صورت می‌گرفت و بدین‌ترتیب سایهٔ حکومت را تا هر روستا و تقریباً هر خانه و چادری می‌کشانید، و هنگامی‌که مأموران حکومتی می‌آمدند، مانند گذشته فقط در مورد دفاع شهر، رسیدگی به جاده و مرز و اخذ مالیات اقدام نمی‌کردند، بلکه در هر زمینه‌ای که حکومتهای جدید امر کرده بود دخالت می‌نمودند، مانند سربازگیری، آموزش و پرورش، بهداشت، خدمات عمومی و بالاخره مسائل اقتصادی.

گذشته از این دلایل آشکار تحکیم قدرت رژیم، عوامل دیگری نیز در این زمینه در کار بود. گروه حاکم موفق شده بود که عصبیت مخصوص به خود را ایجاد کند که نوعی اتفاق‌نظر در تصاحب قدرت بود. در بعضی از کشورها مانند الجزایر، تونس و عراق، این اتفاق‌نظر جنبهٔ حزبی داشت. در برخی دیگر، گروهی از سیاستمداران که با هم پیوندهای قدیمی داشتند و تجربیات مشترک نیز پیوند آنها را مستحکم کرده بود، گرد هم می‌آمدند و تصمیم می‌گرفتند؛ مانند سیاستمداران ارتشی در مصر و سوریه. باز هم در بعضی دیگر از کشورها این اتفاق‌نظر، برخاسته از خانوادهٔ حاکم و نزدیکان درجهٔ اولش بود که همخونی و منافع مشترک، آنها را به هم پیوند می‌زد. این گروههای مختلف در اصل با یکدیگر تفاوتی نداشتند، در تمام آنها همبستگی منافع از راه همسایگی، ازدواجهای درون خانوادگی، یا خویشاوندی تقویت می‌شد. در جامعهٔ سنتی خاورمیانه و مغرب، انواع روابط دیگر، اگر شکل خویشاوندی به خود می‌گرفت بیشتر تقویت می‌شد.

از همهٔ اینها گذشته اکنون طبقهٔ حاکم دستگاه ماشین حکومتی را که بمراتب بزرگتر و پیچیده‌تر از گذشته بود کاملاً در اختیار خود داشت. تعداد بسیار زیادی مرد و زن به آن پیوسته یا متکی بودند و همه میل داشتند (لااقل تا میزان معینی) که تقویت شود. در ایام گذشته، ساختار دستگاه حکومتی ساده و محدود بود. سلطان مراکش تا اواخر نوزدهم م.، فرمانروایی سیار بود که مالیات جمع می‌کرد و قدرت خود را با پیمودن قلمروش به همراه ارتشی شخصی و چند منشی و کارگزار به معرض نمایش می‌نهاد. حتی در امپراتوری عثمانی که از نظر دیوانسالاری بزرگترین حکومت شناخته‌شدهٔ خاورمیانه به شمار می‌آمد، تعداد کارگزاران و مقامات، نسبتاً اندک بود. در آغاز قرن نوزدهم م. تعداد کارمندان کشوری در ادارات مرکزی حدود ۲۰۰۰ نفر بودند، که در پایان همین قرن تعداد آنها به ۳۵ هزار نفر رسید. در مصر در آغاز دههٔ ۱۹۸۰ م. تعداد کارمندان دولت تقریباً دو برابر تعداد کارگران شاغل در صنایع بودند؛ این نسبت در کشورهای دیگر کمتر بود. این هنگ بزرگ کارمندان در بخشهای گوناگونی که اداره امور اجتماع را بر عهده داشت توزیع شده بود: ارتش، پلیس، سازمان اطلاعات، سازمان برنامه‌ریزی؛ بالاخره سازمانهای آب، اقتصاد، صنایع، کشاورزی و خدمات عمومی.

منافع شخصی افراد ایجاب می‌کرد که آنها در حفظ رژیمها بکوشند؛ نه تنها حکام، بلکه افسران ارتش، کارمندان عالی‌مرتبه، مدیران سازمانهای خصوصی، کارشناسان فنی که بدون آنها بقای دولتی نوپا ممکن نبود، همه باید باقی می‌ماندند. سیاست بیشتر رژیمها، به نفع دیگر بخشهای نیرومند اجتماع نیز بود: سازمانهای خصوصی اقتصادی، صنایع خصوصی، واردات و صادرات که غالباً به شرکتهای چند ملیتی وابسته بود و در دوران انفتاح اهمیتی بیش از گذشته یافته بودند. تا حدکمتری بر این مجموعه می‌شد. کارگران فنی و حرفه‌ای شاغل در صنایع بزرگ را نیز باید افزود که در برخی از کشورها خود را در ضمن اتحادیه‌ها سازماندهی کرده بودند و می‌توانستند جهت بهبود شرایط کار و دستمزد مذاکره کنند؛ هرچند که نمی‌توانستند قدرت خود را علیه سیاست کلی حکومت به کار گیرند.

ظرف ده یا بیست سال آخر، گروه اجتماعی جدیدی وارد عرصه شدند متشکل از افرادی که از راه مهاجرت به کشورهای تولیدکنندهٔ نفت به رفاه رسیده بودند. از سه میلیون نفر مهاجری که از مصر، اردن، دویمن و نقاط دیگر، به لیبی، عربستان سعودی و کشورهای حوزهٔ خلیج [فارس] رفته بودند، غالباً هیچ‌کس قصد اقامت دایم در این کشورها را نداشت؛ بنابراین منافعشان اقتضا

می‌کرد که رژیم ثابتی بر سر کار باشد که آمد و رفت آنان را تضمین و تسهیل کند، تا بتوانند وجوه ذخیره‌شدهٔ خود را به میهن ببرند و در کارهایی مانند زمین، ساختمان و غیره سرمایه گذاری کنند.

افسران ارتش، مقامات دولتی، بازرگانان بین المللی، صاحبان صنایع، و غیره خواهان حکومتهایی بودند ثابت و پرقدرت که رفت و آمد کارگران، پول، کالا و غیره را تسهیل و نظم را برقرار کند. در پایان دههٔ ۱۹۷۰ م. اکثر حکومتها چنین بودند؛ فقط یمن جنوبی با نظارت دقیق اقتصادی‌اش، یک استثنا بود، و الجزایر نیز کم و بیش وضع یمن جنوبی را داشت؛ اما پس از مرگ بومدین اوضاع آن تغییر کرد.

حمایت دولت آن‌قدرها شامل بخشهای دیگری از جامعه نمی‌شد، ولی آنها نمی‌توانستند فشاری بر دولت وارد آورند. مالکان عمده که در شهرها پایگاهی داشتند و می‌توانستند به‌آسانی وام و اعتبار بگیرند، از کشاورزی سود سرشاری می‌بردند؛ ولی خرده‌مالکین، سهامداران، یا روستاییان بدون زمین، در موقعیت ضعیفی به سر می‌بردند. جمعیت این افراد نسبت به سابق به سبب مهاجرت افراد به شهرها کمتر شده بود، ولی هنوز هم چشمگیر بود. این عده میزان اندکی از تولید مورد نیاز کشور را تأمین می‌کردند و دیگر نمی‌توانستند تمام نیازهای شهرنشینان را تولید نمایند. بیشتر مواد خوراکی شهریها از خارج وارد می‌شد؛ در بیشتر رژیمها این دسته از افراد از برنامه‌های سرمایه‌گذاری دولت محروم بودند. به طور کلی آنها در یک موقعیت رکود اقتصادی بودند، ولی بسیج این روستاییان برای اجرای بعضی از فعالیتهای مثمر ثمر بسیار دشوار بود.

در شهرها گروه زیادی از کارگران نیمه‌ماهر یا غیرماهر وجود داشتند: کارمندان دون‌پایه، کارگران غیرفنی کارخانه‌ها، خدمتگزاران شهری، فروشندگان دوره‌گرد، کارگران نیمه وقت و بالاخره بیکاران. وضع آنها ناگوار بود؛ تنازع و تلاش برای بقا، به دلیل پیشی گرفتن تقاضا بر عرضه، در همه‌جا دیده می‌شد. اینها به گروههای کوچکتری نظیر خانواده‌های گسترش‌یافته، وابسته به همان ناحیه یا همان جامعهٔ نژادی یا دینی تقسیم می‌شدند تا در عرصهٔ وسیع یک شهر بیگانه گم و گور نشوند. امکان داشت که این افراد تحت شرایط خاصی، دسته‌جمعی دست به شورش بزنند: هنگامی‌که نظام نظارت حکومتی لطمه می‌دید، یا زمانی‌که نیاز فوری و روزانهٔ آنها یا اعتقادات ریشه‌دارشان به مخاطره می‌افتاد. چنین وضعی در شورش معروف به غذا در سال ۱۹۷۷ م. در مصر، یا انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ - ۱۹۸۰ م. پیش آمد.

یکی از نشانه‌های سلطهٔ حکومتها در جوامع عربی آن بود که رژیمها می‌توانستند زمان اندیشه‌هایی را که اذهان را دگرگون می‌کرد در دست گیرند و از آن راه ادعای حقانیت حکومت خود را به کرسی بنشانند. در این دوران هر حکومت عربی که می‌خواست به دوام و بقای خود ادامه دهد مجبور بود مشروعیت خود را به مدد سه زبان سیاسی بیان دارد: ناسیونالیسم، عدالت اجتماعی، و اسلام.

نخستین زبان قاطع و مؤثر، ملی‌گرایی بود. بعضی از رژیمهایی که در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ م. وجود داشتند آنهایی بودند که در دوران مبارزهٔ کسب استقلال بر سر کار آمده بودند، یا ادعا می‌کردند که جانشین آن رژیمها هستند. این نوع ابراز حقانیت بیشتر در مغرب شیوع داشت که جنگ برای کسب استقلال بسیار شدید و خاطره‌های آن نیز هنوز زنده بود. تقریباً تمام رژیمها نوع دیگری از زبان ناسیونالیستی را نیز به کار می‌برد؛ این زبان اتحاد اعراب بود. این رژیمها نوعی توافق رسمی برای اتحاد اعراب قائل بودند و چنان از استقلال صحبت می‌کردند که گویی این گام اول در اتحاد اعراب است، به همراه اتحاد، مسئلهٔ حمایت از فلسطینی‌ها نیز مطرح بود. در آن سالها اندیشهٔ ملی‌گرایی گسترش پیدا کرده بود. ادعای مشروعیت رژیمها به مدد پیشرفتهای اقتصادی، یا استفادهٔ همه‌جانبه از منابع ملی، اعم از منابع طبیعی و انسانی، صورت می‌گرفت.

زبان دوم، یعنی زبان عدالت اجتماعی، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م. به طور وسیعی در سیاست به کار گرفته شد. در این دو دهه انقلاب الجزایر رخ داد و ناصرگرایی و آرمان تحقق نوعی خاص از سوسیالیسم عربی که در منشور ملی سال ۱۹۶۲ م. بیان شده بود گسترش یافت. مقولاتی نظیر سوسیالیسم و عدالت اجتماعی با معانی خاصی به کار می‌رفت. این مقولات ناظر به اصلاحات ارضی، گسترش خدمات اجتماعی و آموزش فراگیر پسران و دختران بود. در چند کشور تلاشی سازمان‌یافته صورت می‌گرفت تا از راه اخذ مالیاتهای سنگین از درآمدهای کلان، ثروت ملی به طور عادلانه‌ای توزیع گردد.

آخرین زبان نیرومند، زبان اسلام بود. البته این امر از جهتی تازه نبود. همواره آنان که وارث دین اسلام بودند، احساس می‌کردند که صاحب تقدیر مشترکی هستند ـ اعتقاد به اینکه قرآن، سنت پیامبر (ص) و شریعت می‌توانند اصولی را در اختیار ایشان نهند که بر طبق آن، یک زندگی پرهیزکارانه، سازماندهی شود. خاطرات تاریخی موجب غنای این اعتقاد می‌شد. در مذاکرات

سیاسی در دههٔ ۱۹۸۰ م. زبان اسلام برجستگی بیشتری نسبت به یک یا دو دههٔ قبل از آن، پیدا کرد. این امر نتیجهٔ ترکیب دو عامل بود. از یک‌سو قلمرو نزاعهای سیاسی به دلیل رشد جمعیت، گسترش شهرها و رسانه‌های گروهی، توسعه یافت.

مهاجران روستایی که به شهر می‌آمدند همراه خود فرهنگ و زبان سیاسی خویش را نیز می‌آوردند. هرچند این روستاییان کم و بیش شهری می‌شدند، ولی فرهنگ روستایی نیز راه خود را در شهرها باز می‌کرد. روستاییان که با پیوندهای خویشاوندی و همسایگی که زندگی را در روستاها امکان‌پذیر می‌ساخت، قطع رابطه کرده بودند، در شهر چیزهایی می‌دیدند که برایشان بیگانه بود. روستاییان، این از خود بیگانگی را با احساس تعلق به جامعهٔ جهانی اسلام که در آن بر ارزشهای اخلاقی خاصی تأکید می‌شد، جبران می‌کردند، و این امر به نوبهٔ خود زبانی را در اختیار ایشان می‌نهاد که به مدد آن می‌توانستند اندوهها و امیدهای خویش را بیان کنند. کسانی‌که قصد داشتند آنان را به حرکت وادارند مجبور بودند همین زبان را به کار گیرند.

اسلام می‌توانست به عنوان زبانی کارساز در مقابله با گروههای مختلف به کار آید: مقابله با قدرت و نفوذ غرب، و کسانی‌که متهم به پیروی از آنها بودند؛ در مقابله با حکومتهای فاسد و ضعیف که آلت دست صاحبان منافع، یا عاری از معنویت بودند؛ و بلاخره در مقابله با جامعه‌ای که به نظر می‌رسید وحدت خود را از دست داده و از اصول اخلاقی و راه هدایت غافل است. این نوع عوامل که جنبشهایی نظیر اخوان‌المسلمین را به وجود آوردند؛ جنبشهایی که رهبرانشان تحصیل‌کرده و کاردان بودند، ولی مخاطبانشان تودهٔ مردمی فاقد قدرت و محروم از رفاه جوامع جدید بود. رژیمها برای دفاع از خود در برابر این جنبشها، برای اینکه مورد توجه بخشهای مختلف اجتماع باشند از زبان مذهب بیش از پیش استفاده می‌کردند. باید گفت که بعضی از رژیمها، خودجوش و بی‌وقفه از زبان اسلام بهره می‌بردند؛ بویژه عربستان سعودی که به وسیلهٔ جنبشی تشکیل شد که می‌خواست ارادهٔ الهی را در جوامع بشری تحقق بخشد. ولی بعضی از رژیمها اجباراً از این زبان استفاده می‌کردند. حتی درکشورهایی مانند سوریه، الجزایر و عراق که طبقهٔ حاکم کاملاً غیرمذهبی بودند، استفاده از این زبان دلایل قانع‌کننده‌ای داشت؛ انگیزهٔ این امر ممکن بود تاریخی باشد، یعنی اینکه در تاریخ اعراب به عنوان حاملان اسلام مطرح باشند. فرمانروایان عراق در جنگ با ایران، از خاطرات جنگ قادسیه یاد می‌کردند که در خلال آن اعراب آخرین فرمانروای ساسانیان را شکست داده، اسلام را به ایران بردند. در بیشتر کشورهایی که

جمعیتی با گرایشهای مختلف داشتند، قانون اساسی تأکید می‌کرد که رئیس‌جمهور باید فردی مسلمان باشد؛ بدین‌ترتیب دین اسلام با مشروعیت رژیم به یکدیگر گره می‌خورد. در نص قوانین کشوری، قرآن مجید یا شریعت به عنوان اساس قانونگذاری معرفی می‌شد. بیشتر کشورهایی که چنین رویکردی داشتند سعی می‌کردند شریعت را به روشهایی کم و بیش نوین تفسیر کنند تا بتوانند در سایهٔ آن، نوآوریهای لازم اجتماعی را توجیه نمایند. حتی در عربستان سعودی، قواعد فقه حنبلی چنان تفسیر می‌شد که قوانین جدیدی را که نظام اقتصادی نوین به آنها نیازمند بود توجیه کند، ولی تعدادی از رژیمها بعضی از نشانه‌ها و دستورات اولیهٔ شریعت را نیز حفظ نمودند: در عربستان سعودی و کویت، فروش نوشابه‌های الکلی ممنوع بود؛ در سودان، در سالهای آخر حکومت جعفر نمیری، حکم شرعی قطع دست دزدان سابقه‌دار اجرا می‌شد. در بعضی از کشورها رعایت دقیق روزه‌داری در ماه رمضان، از طرف دولت تشویق می‌شد. پیش از آن، در زمانی‌که حکومت تونس مردم را با این دلیل که روزه موجب ضعف و نهایتاً از بین رفتن توان لازم جهت فعالیتهای اقتصادی می‌شود، به روزه نگرفتن تشویق می‌کرد، خود را با مخالفت گستردهٔ مردم روبه‌رو دید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آسیب‌پذیری حکومتها

اتحاد گروههای حاکم، طبقات حاکم بر اجتماع و اندیشه‌های نیرومند، عواملی بودند که ترکیبشان با یکدیگر علت پایداری رژیمها را در خلال دههٔ ۱۹۷۰ م. توجیه می‌کرد. اما اگر به طور دقیق آنها را مورد بررسی قرار دهیم، چه بسا هر سه عامل منشأ ضعف باشند.

گروههای حاکم نه تنها در معرض رقابتهای شخصی بودند که خود از جاه‌طلبیها و اختلاف نظر سیاسی نشأت می‌گرفت، بلکه به علت تقسیمات ساختاری ماشین حکومتی که روزبه‌روز گسترده‌تر و پیچیده‌تر می‌شد با یکدیگر به ستیز می‌افتادند. شعبه‌های گوناگون دستگاههای حکومتی که شامل حزب ارتش و سازمانهای اطلاعاتی بود، هریک جداگانه برای خود مرکز قدرتی می‌شد. اعضای جاه‌طلب طبقهٔ حاکم می‌کوشیدند این شعبه‌ها را تحت نظارت خود درآورند. چنین فرآیندی در تمام نظامهای پیچیدهٔ حکومت بروز می‌کرد، اما در بعضی از آنها این امر در درون چارچوبی از نهادهای ثابت و عادات ریشه‌دار سیاسی رخ می‌داد. زمانی‌که چنین

نهادهایی در کار نبود، این درگیریها منجر به شکل‌گیری جناحهای سیاسی و تلاش برای کسب قدرت سیاسی می‌شد که در ضمن آن رهبر یک جناح می‌کوشید رقبای خود را کنار زده، راه را برای پیروانش جهت رسیدن به عالیترین سمتها، باز کند. اگر رهبر حکومت شم سیاسی داشت می‌توانست با کاردانی و ظرافت، این‌گونه فرآیندها را محدود کند.

رابطهٔ بین رژیم و گروههای مسلط اجتماعی نیز می‌توانست دچار تزلزل شود. در تاریخ خاورمیانه، این الگویی همیشگی بود. طبقاتی که بر ساختار ثروت و قدرت اجتماع، در شهرها تسلط داشتند خواهان صلح، آرامش، و آزادی فعالیت اقتصادی بودند. اینان تا زمانی که حکومت خواسته‌هایشان را برآورده می‌کرد از آن حمایت می‌کردند، ولی به هنگام بروز بحران، اگر مطمئن بودند که رژیم بعدی خواست ایشان را تأمین می‌کند، زحمت هیچ مقاومتی را به خود نمی‌دادند. در اواسط دههٔ ۱۹۸۰ م. موقعیت برخی از رژیمها متزلزل شد. در سال ۱۹۸۱ م. بهای نفت به اوج خود رسید، ولی پس از آن بسرعت نزول کرد؛ زیرا تولید نفت افزایش یافت و کشورهای صنعتی در مصرف صرفه‌جویی کردند، و سیاست اُپک در حفظ جبهه‌ای متحد و تثبیت قیمت و حجم صدور نفت شکست خورد. کاهش درآمد به علت نزول بهای نفت، همراه با اثرهای ناشی از جنگ بین ایران و عراق، در وضع تمام کشورهای عربی، اعم از غنی و فقیر، تأثیر عمیقی نهاد.

منفعل بودن حمایت طبقات قدرتمند از حکومت تا حدی به این علت بود که آنان نقش فعالی در تصمیم‌گیریهای حکومت نداشتند. در بیشتر رژیمها تصمیم‌گیری در سطوح عالی، به عهدهٔ گروه معدودی از فرمانروایان بود و نتایج آن نیز به طور گسترده اعلام نمی‌شد. به طور کلی وقتی طبقهٔ فرمانروا به قدرت می‌رسید جهت تثبیت موقعیت خود از دیگران فاصله می‌گرفت ـ گرداگرد آنان را مأموران امنیتی، افراد صمیمی، و مقاماتی که روابط آنان را با خارج تنظیم می‌کردند، فرا می‌گرفتند ـ و بندرت جهت توضیحات رسمی و توجیه اعمال خود برای شنوندگان مطیع در جمع ظاهر می‌شد. دلیل دیگر فاصله گرفتن حکومت با اجتماع ضعیف شدن اعتماد متقابل بود.

هنگامی‌که اندیشه‌های سیاسی مجال مناسبی در حکومتها می‌یافتند، اندک‌اندک معانی خود را از دست می‌دادند. این اندیشه‌ها تبدیل به شعارهایی می‌شدند که از فرط تکرار، طراوت خود را از دست می‌دادند و دیگر نمی‌توانستند اندیشه‌های دیگری را به خود جذب کنند تا باعث بسیج نیروهای جامعه جهت فعالیتهای اجتماعی، یا بازگرداندن قدرت به مجاری مشروع خود

شوند. اندیشهٔ ملی‌گرایی از چنین سرنوشتی لطمهٔ بسیار دید. ملی‌گرایی همیشه موجب بروز واکنشی طبیعی و فوری در مقابل تهدید خارجی بود.این مسئله به هنگام جنگ بین ایران وعراق آشکار شد: آن دسته از جمعیت عراق که انتظار می‌رفت در خلال این جنگ با حکومت خود دشمنی ورزند، چنین نکردند، بلکه از آن پشتیبانی نمودند. گرچه این نکته که آیا ملی‌گرایی می‌توانست نیروها را بسیج کند، مورد تردید بود. «عرب‌گرایی»، یعنی اندیشهٔ یک ملت عرب با وحدت سیاسی، هنوز هم می‌توانست در مواقع بحرانی در رابطهٔ بین اسرائیل و همسایگانش مورد استفاده قرار گیرد. سکوت کشورهای عربی به هنگام تجاوز اسرائیل، تا میزانی به علت وضع پیچیدهٔ لبنان بود. شاید اگر اسرائیل با همسایهٔ دیگری می‌جنگید وضع طور دیگری می‌شد. اما به طور کلی عرب‌گرایی حربه‌ای بود در جهت اختلافات موجود بین کشورهای عربی و بهانه‌ای برای دخالت کشوری در امور کشورهای دیگر. مثال روشن این قضیه اقدامات عبدالناصر بود که بر خلاف نظر هیئتهای حاکمه، مردم کشورهای عربی را به جنبش و تحرک تشویق می‌کرد و خاطرهٔ آن هنوز فراموش نشده بود. از سوی دیگر امکان داشت که تقویت روابط انسانی بین اقوام عرب از راه آموزش و پرورش، مهاجرت و فعالیت رسانه‌های گروهی، در درازمدت منشأ اثری شود.

در مورد اندیشه‌های کارساز دیگر، عدالت اجتماعی و اسلام، باید گفت که نه تنها معنای خود را از دست ندادند بلکه معانی فراوانی یافتند. این اندیشه‌ها چنان قدرتی در ایجاد انگیزه‌های مختلف داشتند که هیچ رژیمی نمی‌توانست از آنها برای مدتی طولانی استفاده کند. ریشه‌های این اندیشه‌ها آن‌قدر در اعماق تاریخ گسترده بود که حکومتها نمی‌توانستند از آن به عنوان ابزاری رام استفاده کنند. حکومتهایی که از این اندیشه‌های ریشه‌دار و نیرومند استفاده می‌کردند در حقیقت با مسئولیت خود از خطر استقبال می‌نمودند. اگر حکومتها از چنین اندیشه‌هایی استفاده می‌کردند، مخالفان آنها نیز می‌توانستند چنین کنند و آشکار سازند که چه تناقضی بین گفته‌ها و اعمال حکومت وجود دارد. مخالفان می‌توانستند حکومت موجود را به دورویی و دیکتاتوری متهم کنند؛ چیزی که در سراسر تاریخ اسلام مشاهده شده بود. مثال روشن این‌گونه مخالفتها ترور انور سادات در سال ۱۹۸۱ م.، و اشغال مسجد اعظم مکه در سال ۱۹۷۹ م. به دست گروهی از مسلمانان مؤمن بود که توانسته بودند درخواست عدالت اجتماعی را با اسلام پیوند زنند.

در چنین مواقعی حتی ثابت‌ترین و پردوام‌ترین حکومتها در معرض تزلزل قرار می‌گرفتند. بی‌شک بر اثر مرگ فرمانروا یا انقلاب، قدرت به افراد دیگری منتقل می‌شد. در سال ۱۹۸۵ م. جعفر نمیری فرمانروای سودان، با یک کودتای نظامی به همراه شورش مردم، از کار برکنار شد. در سال ۱۹۸۸ م. بورقیبه پس از یک دوران طولانی فرمانروایی بر تونس و حیات سیاسی درازمدت، به وسیلهٔ یکی از افسران ارتش به نام زین‌العابدین بن علی، از کار برکنار شد. چنین وقایعی منجر به تغییر خط‌مشی سیاسی می‌گردید؛ همان طور که پس از مرگ عبدالناصر و روی کار آمدن سادات چنین شد. ولی آیا امکان داشت که این وقایع باعث بروز خشونت و تغییرات بنیادینی شود؟

در بعضی از کشورها این امکان وجود داشت که بعضی از سازمانهای رسمی دیر پا که باعث گستردگی شرکت مردم در تصمیم‌گیریها می‌شدند در زمان بروز چنین تغییراتی دوباره ایجاد شوند. طبقات تحصیل‌کرده آرزوی چنین چیزی را داشتند و حتی بعضی از رژیمها نیز آن را به سود خود می‌دانستند. بدون دخالت نسبی مردم در امر تصمیم‌گیری، پیشرفت جدی اجتماعی و اقتصادی ناممکن بود، و اصولاً ثبات واقعی رژیم با نبود نهادها غیرممکن به نظر می‌رسید؛ نهادهایی که دربارهٔ تحصیل قدرت، کاربرد و انتقال آن تصمیم می‌گرفتند.

بروز چنین تغییراتی به سطح آموزش و پرورش و قدرت طبقات متوسط و همچنین اعتماد به رژیم بستگی داشت. چنین تغییراتی در بیشتر کشورهای عربی غیرمحتمل به نظر می‌رسید، اما نشانه‌هایی از آن در بعضی از این کشورها دیده می‌شد. در سال ۱۹۸۱ م. در کویت پس از یک دورهٔ چند ساله، بار دیگر پارلمان بازگشایی شد. این پارلمان نشان داد که در نظریه‌های خود استقلال دارد و دارای چنان قدرتی است که می‌تواند نظر دولت را به نظریات خود جلب کند؛ ولی این پارلمان در سال ۱۹۸۶ م. منحل شد. در سال ۱۹۸۴ م. در اردن کوششی به عمل آمد تا پس از مدتی تعطیلی، بار دیگر پارلمان بازگشایی شود. در لبنان، با وجود جنگ داخلی، هنوز هم این اندیشه وجود داشت که پارلمان محل آشتی میان نظرهای مختلف و اساس مشروعیت حکومت است.

کشوری که به نظر می‌رسید بیش از سایر کشورها قانون اساسی در آن اجرا شود مصر بود، که طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ آن گسترده بود و از نظر درک سیاسی بر بیشتر کشورهای عربی تفوق داشت. مصر دارای اتحادی سیاسی و فرهنگی و حافظ خاطرات دوران اجرای قانون اساسی بود که بیش

از سی سال دوام داشت و در خلال آن مردم می‌توانستند تا حدی معین عقاید خود را به آزادی بیان کنند. در سالهای اخیر، یعنی در دوران عبدالناصر و سادات، با آنکه عرصهٔ آزادی سیاسی محدود شده بود، ولی خاطرات دوران حاکمیت قانون دوباره جان گرفته بود. وقتی حسنی مبارک جانشین سادات شد، تغییر محتاطانه‌ای در سیاست کشور آغاز گردید .در سال ۱۹۸۴ م. انتخابات صورت گرفت. نظام انتخاباتی طوری تنظیم شده بود که اکثریت به سود دولت رأی دهند، و انتخابات در محیطی که از آزادی نسبی مباحثات برخوردار بود، برگزار شود. تعدادی ازاعضای حزب مخالف برگزیده شدند و حزب دوباره تقویت شد.این جریان نشانه‌ای بود از حرکت مصر در راهی که ترکیه یا کشورهای امریکای لاتین رفته بودند، جایی که حکومت پارلمانی و حکومت دیکتاتوری مرتباً جای خود را با یکدیگر عوض می‌کردند و حاکمیت قانون اساسی، همواره ناپایدار و در معرض تهدید بود.

اگر قرار بود تغییرات اساسی دیگری صورت گیرد، احتمالاً در دههٔ ۱۹۸۰ م. و بیشتر در سایهٔ یک اندیشهٔ اسلامی و اجرای عدالت خداوند در جهان صورت می‌گرفت، نه در پرتو اندیشهٔ دنیوی و غیردینی. تنها یک برداشت از اسلام وجود نداشت، بلکه طیف گسترده‌ای از برداشتها موجود بود. واژهٔ «اسلام» معنای ساده و بسیطی نداشت؛ مسلمانان می‌توانستند هر معنایی برایش پیداکنند. معنای اسلام برای روستاییان «سنتی»، همهٔ آن چیزهایی بود که می‌اندیشیدند و انجام می‌دادند. برای مسلمانان متفکر معنای اسلام هنجاری بود که آنها زندگی خود را براساس آن شکل می‌دادند و اعمالشان به وسیلهٔ آن مورد داوری قرار می‌گرفت. اما نکتهٔ جالب آنکه در این میان بیش از یک هنجار وجود داشت. واژهٔ «اصول‌گرایی» که آن روزها رواج یافته بود حامل معنای گوناگونی بود. این واژه می‌توانست بدان معنا باشد که مسلمانان باید بکوشند تا به تعالیم و اعمال پیامبر اکرم (ص) و نخستین نسل پیروان وی بازگردند؛ یا می‌توانست بدان معنا باشد که تنها قرآن مجید می‌تواند هنجار زندگی آدمی را تعیین کند. ادعای مسلمانان ـ چنانکه قذافی رهبر لیبی به ظاهر چنین می‌کرد ـ مبنی بر اینکه آنان حق تفسیر آزادانهٔ قرآن را دارند می‌توانست اندیشهٔ انقلابی به حساب آید. واژهٔ اصول‌گرایی در عین حال می‌توانست معرف طرز فکری باشد که مناسبتر است آن را «محافظه‌کار» بنامیم. طرز فکر آنهایی که میل داشتند هرآنچه از گذشته به ارث رسیده است بپذیرند و آن را حفظ کنند (تمام سنن اسلامی) و سپس با احتیاط و مسئولانه آنها را تغییر دهند. این طرز فکر رژیم عربستان سعودی و هواداران آن و همچنین طرز فکر رژیم

انقلابی ایران بود؛ هرچند مجموع سنتهای مقبول این دو، با یکدیگر تفاوت فراوانی داشت.

اوضاع و احوال کشورهای گوناگون عربی با یکدیگر تفاوت فاحش داشت. جنبش اسلامی در یک کشور می‌توانست معنای متفاوتی با همان جنبش در کشوری دیگر داشته باشد. مثلاً سازمان اخوان‌المسلمین در سوریه همان نقش سازمان اخوان‌المسلمین مصر را نداشت. سازمان اخوان‌المسلمین سوریه تا میزان زیادی میانجی مخالفت شهرنشینان سنّی با سلطهٔ رژیمی بود که جامعهٔ علوی معرف آن بود؛ به همین ترتیب، این واقعیت که انقلاب ایران شکل خاصی به خود گرفته بود، بدان معنا نبود که در کشورهای دیگر هم همان شکل را به خود می‌گیرد. این انقلاب، لااقل تا میزانی، به علل و اسباب ویژهٔ ایران بستگی داشت. در ایران بعضی از طبقات نیرومند اجتماعی خواسته‌های خود را به زبان مذهب تقاضا نمودند و رهبری دینی موجود بود که می‌توانست مظهر وحدت تمام جنبشهای مخالف باشد. این رهبری، مستقل از حکومت بود و به طور کلی به علت زهد و تعالیمش مورد احترام عموم بود و همیشه به عنوان سخنگوی آگاهی جمعی عمل کرده بود.

چنین موقعیتی در کشورهای عربی موجود نبود. در عراق که شیعیان اکثریت مردم را تشکیل می‌دادند، روحانیان همان رابطهٔ صمیمی را با تودهٔ شهری نداشتند و فاقد نفوذ رهبری ایران در حکومت بودند. موقعیت علمای سنّی از استقلال کمتری برخوردار بود. در دوران حاکمیت عثمانی، این علما، کارگزاران حکومتی بودند، و به علت این رابطه با حکومت سازش داشتند. سنت و منافع، آنان را با سرمایه‌داران شهرهای بزرگ هم‌پیمان می‌کرد. بنابراین رهبری جنبشهای اسلامی بیشتر به دست مردم عالی و افرادی از جامعهٔ تحصیل‌کرده بود که به مذهب روی آورده بودند. چنین جنبشهایی فاقد تقوا، روحانیت و دانش لازم بود؛ اینها بیشتر دسته‌های سیاسی گوناگونی بودند که با یکدیگر به رقابت می‌پرداختند. به طور کلی این جنبشها سیاستهای روشنی در زمینهٔ برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی نداشت. به نظر می‌رسید که این جنبشها قدرتهای مهم مخالف باشند، ولی در موقعیتی نبودند که بتوانند تشکیل حکومت دهند.

یک ناظر کشورهای عربی یا بسیاری از کشورهای مسلمان در اواسط دههٔ ۱۹۸۰ م.، ممکن بود به این نتیجه برسد که آیندهٔ این کشورها شبیه راهی خواهد بود که ایران طی کرده است؛ اما با در نظر گرفتن وضع ایران، این نتیجه‌گیری می‌توانست عجولانه باشد. از یک جهت، حکومت مردان دینی، نشانهٔ حاکمیت مجدد سنت بود، اما از جهتی دیگر این حکومت علیه سنت

محسوب می‌شد. حکمت موروثی علما حاکی از آن بود که آنها نباید خود را به حکومتهای دنیوی زیاد نزدیک کنند. آنها می‌بایستی یک فاصلهٔ معنوی را با این حکومتها حفظ نمایند؛ در عین حال به سران حکومت دسترسی داشته باشند و نفوذ خود را بر آنها اعمال کنند. گره زدن منافع جاودانی اسلام به سرنوشت یک حکومت زودگذر دنیوی امری خطرناک به شمار می‌آمد. این طرز فکر در نگرش عامهٔ مردم نسبت به روحانیانی که وارد امور مهم دنیوی می‌شدند منعکس شده بود و موجب سوء ظن نسبت به آنها می‌گردید؛ زیرا این روحانیان نیز مانند دیگران مستعد بودند که پس از دستیابی به قدرت و ثروت متمایل به فساد شوند؛ در عین اینکه ممکن بود حاکمان خوبی هم نباشند. این امکان نیز وجود داشت که در مرحلهٔ معینی از توسعهٔ ملی، توسل به اندیشه‌های دینی ـ لااقل آن دسته از اندیشه‌های مورد تأیید سنتهای جمعی ـ نتواند همان نیروی حاصل از توسل به نظامهای فکری دیگر را به دست آورد. در آن صورت ترکیبی از اخلاق و قوانین اجتماعی حاصل می‌شد که اساساً دنیوی و غیردینی بود، ولی رابطه‌ای اندک با اصول کلی عدالت اجتماعی موجود در قرآن مجید داشته باشند، می‌تواند کارساز باشد.

پی‌نوشتها

۱. الف. رَمَغان. نگاهی به مناره از راه دور. لندن. ۱۹۸۳. ص ۱۴۰.

۲. هاشم جائیت. شخصیت عربی و اسلامی. پاریس. ۱۹۷۴. ص ۱۴۰.

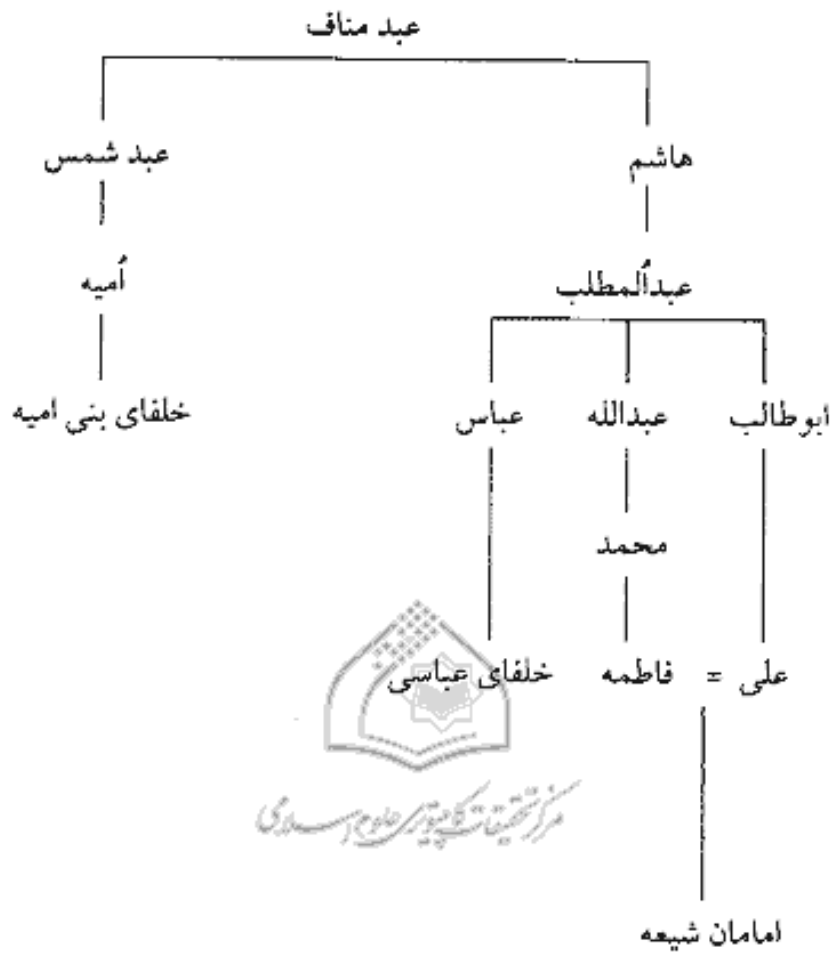
۳. الف. لاروئی. بحران روشنفکران عرب. پاریس. ۱۹۴۱.

۴. سید قطب. مَعالِم فِي الطَّرِيقْ. قاهره. ۱۹۴۶. ص ۴ و ۵.

۵. ف. رحمان. اسلام و نوگرایی سید قطب. شیکاگو. ۱۹۸۲.

دودمانها

خاندان پیامبر اکرم (ص)

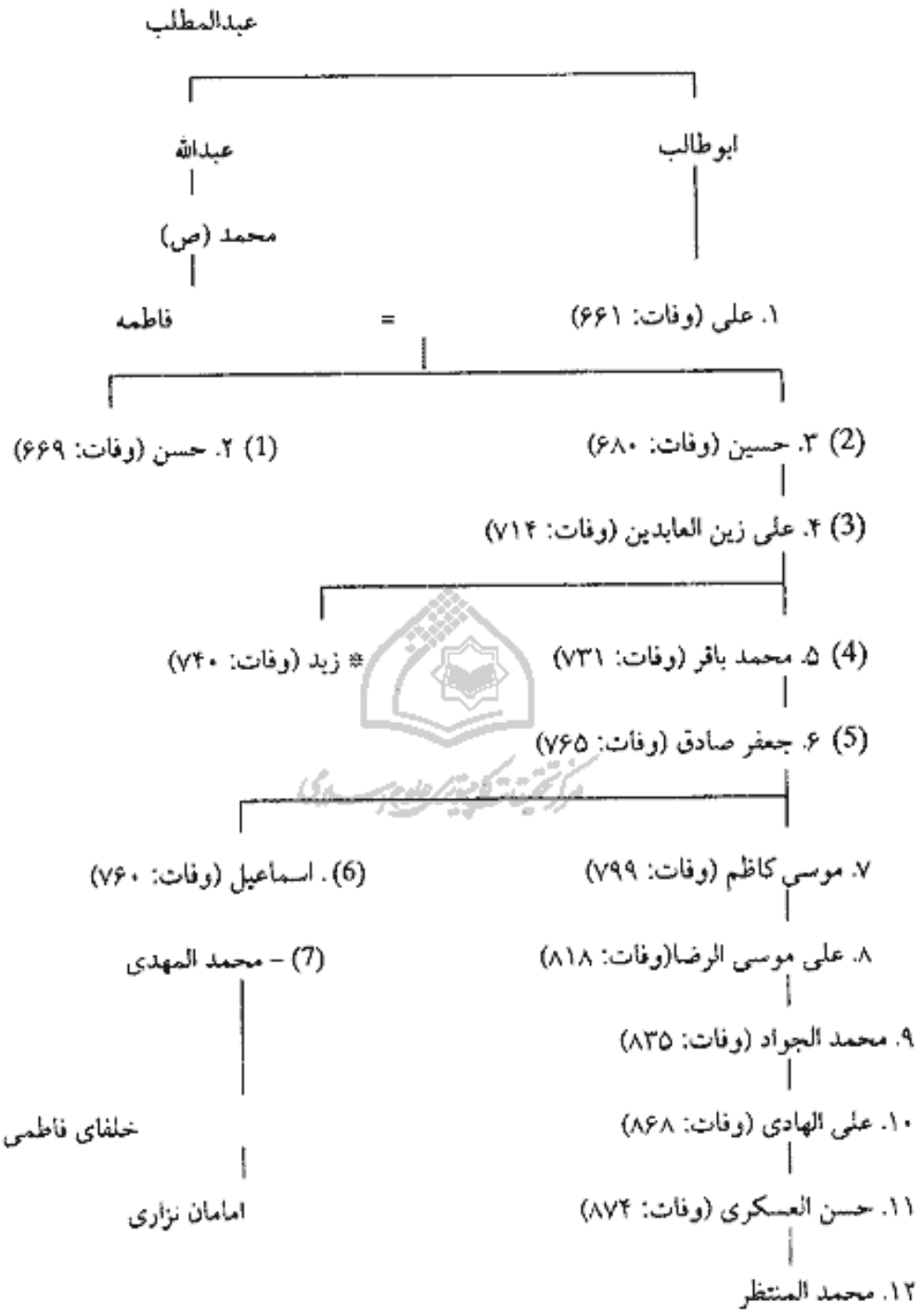


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مأخذ

J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook* (Seattle, 1984), P. 17.

امامان شیعه



شماره‌های فارسی معرف امامان شیعی ـ شماره‌های لاتین معرف امامان اسماعیلی ـ ستاره معرف امام زیدی.

مأخذ:

J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook* (Seattle, 1984), P. 21.

خلفا

خلفای راشدین

مسلمانان سنّی چهار خلیفه اول را خلفای راشدین می‌نامند که به معنای هدایت شده برحق است.

۱. ابوبکر (۶۲۳ - ۶۲۴ م.)
۲. عمر بن خطاب (۶۳۴ - ۶۴۴ م.)
۳. عثمان بن عفّان (۶۴۴ - ۶۵۶ م.)
۴. علی بن ابیطالب (ع) (۶۵۶ - ۶۶۱ م.)

بنی امیه

۵. معاویه ابن‌ابی‌سفیان (اول) (۶۶۱ - ۶۸۰ م.)
۶. یزید (اول) (۶۸۰ - ۶۸۳ م.)
۷. معاویه (دوم) (۶۸۳ - ۶۸۴ م.)
۸. مروان (اول) (۶۸۴ - ۶۸۵ م.)
۹. عبدالملک (۶۸۵ - ۷۰۵ م.)
۱۰. ولید (اول) (۷۰۵ - ۷۱۵ م.)
۱۱. سلیمان (۷۱۵ - ۷۱۷ م.)
۱۲. عمربن عبدالعزیز (۷۱۷ - ۷۲۰ م.)
۱۳. یزید (دوم) (۷۲۰ - ۷۲۴ م.)
۱۴. هشام (۷۲۴ - ۷۴۴ م.)
۱۵. ولید (دوم) (۷۴۳ - ۷۴۴ م.)
۱۶. یزید (سوم) (۷۴۴ م.)
۱۷. ابراهیم (۷۴۴ م.)
۱۸. مروان (دوم) (۷۴۴ - ۷۵۰ م.)

بنی‌عباسی

۱. ابوالعباس صفاح ۷۴۹-۷۵۴ م.
۲. منصور ۷۵۴ ـ ۷۷۵ م.
۳. مهدی ۷۷۵ ـ ۷۸۵ م.
۴. هادی ۷۸۳ ـ ۷۸۶ م.
۵. هارون‌الرشید ۷۸۶ ـ ۸۰۹ م.
۶. امین ۸۰۹ ـ ۸۱۳ م.
۷. مأمون ۸۱۳ ـ ۸۳۳ م.
۸. معتصم ۸۳۳ ـ ۸۴۲ م.
۹. واثق ۸۴۲ ـ ۸۴۷ م.
۱۰. مُتَوَکل ۸۴۷ ـ ۸۶۱ م.
۱۱. مُنتَصر ۸۶۱ ـ ۸۶۲ م.
۱۲. مُستعین ۸۶۲ ـ ۸۶۶ م.
۱۳. مُعتَز ۸۶۶ ـ ۸۶۹ م.
۱۴. مُهتَدی ۸۶۹ ـ ۸۷۰ م.
۱۵. مُعتَمد ۸۷۰ ـ ۸۹۲ م.
۱۶ مُعتَضد ۸۹۲ ـ ۹۰۲ م.
۱۷. مُکتَفی ۹۰۲ ـ ۹۰۸ م.
۱۸. مُقتَدر ۹۰۸ ـ ۹۳۲ م.
۱۹. قاهر ۹۳۲ ـ ۹۳۴ م.
۲۰. راضی ۹۳۴ ـ ۹۴۰ م.
۲۱. مُتَّقی ۹۴۰ ـ ۹۴۴ م.
۲۲. مستکفی ۹۴۴ ـ ۹۴۶ م.
۲۳. مُطیع ۹۴۶ ـ ۹۷۴ م.
۲۴ الطائع ۹۷۴ ـ ۹۹۱ م.
۲۵. قادر ۹۹۱ ـ ۱۰۳۱ م.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۲۶. قائم ۱۰۳۱ ـ ۱۰۷۵ م.

۲۷. مُقتدی ۱۰۷۵ ـ ۱۰۹۴ م.

۲۸. مُستَظهر ۱۰۹۴ ـ ۱۱۱۸ م.

۲۹. مُسترشد ۱۱۱۸ ـ ۱۱۳۵ م.

۳۰. راشد ۱۱۳۵ ـ ۱۱۳۶ م.

۳۱. مُقتَفی ۱۱۳۶ ـ ۱۱۶۰ م.

۳۲. مُستَنْجد ۱۱۶۰ ـ ۱۱۷۰ م.

۳۳. مُستَضی ۱۱۷۰ ـ ۱۱۸۰ م.

۳۴. ناصر ۱۱۸۰ ـ ۱۲۲۵ م.

۳۵. ظاهر ۱۲۲۵ ـ ۱۲۲۶ م.

۳۶. مُستَنْصَر ۱۲۲۶ ـ ۱۲۴۲ م.

۳۷. مُستَعْصَم ۱۲۴۲ ـ ۱۲۵۸ م.

مأخذ:

C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1967).

دودمانهای مهم

توضیح ـ تعدادی از تاریخهای ذکر شده در بالا تقریبی است زیرا تعیین شروع حکومت یک دودمان و پایان آن همیشه کار آسانی نیست. نام کشور معرف مرکز قدرت آنان است جز در مورد دودمانهای جدید، این نامها بر نقاط جغرافیایی بسیار وسیع دلالت دارند.[اسامی دودمانهای فوق براساس الفبای فارسی ردیف شده است]

ـ آل بویه ۹۳۲ ـ ۱۰۶۲ م.، فرمانروایی برایران و عراق.

ـ ادریسیه، ۷۸۹ ـ ۹۲۶ م.، فرمانروایی بر مراکش.

ـ اقلابیه ، ۸۰۰ ـ ۹۰۹ م.، فرمانروایی بر تونس، الجزایر غربی و سرزمین سیسیل.

ـ المحاد (محادیون)، ۱۱۳۰ ـ ۱۲۶۹ م.، فرمانروایی بر اسپانیا.

ـ ایلخانیان، ۱۲۵۶ ـ ۱۳۳۶ م.، فرمانروایی بر ایران و عراق

ـ ایوبیان، ۱۱۶۹ ـ ۱۲۶۰ م.، فرمانروایی برمصر، سوریه و قسمتی از عربستان غربی.

ـ بنی امیه اسپانیا، ۷۵۶ ـ ۱۰۳۱ م. ادعای خلافت می‌کردند.

ـ بنی حفص، ۱۲۲۸ ـ ۱۵۷۴ م.، فرمانروایی بر تونس و الجزایر شرقی.

ـ تیموریان، ۱۳۷۰ ـ ۱۵۰۶ م. فرمانروایی برآسیای مرکزی و ایران.

ـ خاندان محمدعلی پاشا، ۱۸۰۵ ـ ۱۹۵۳ م.، فرمانروایی بر مصر.

ـ خلفای بنی امیه ۶۶۱ ـ ۷۵۰ م. مدعی خلافت مطلق پایتخت: دمشق.

ـ راسدیان (امامان زیدی یمن)، قرون نهم، سیزدهم، شانزدهم تا ۱۹۶۲ م.، فرمانروایی بر یمن.

ـ رستمیه، ۷۷۹ ـ ۹۰۹ م.، فرمانروایی برالجزایر غربی.

ـ رسولیان ۱۲۲۹ ـ ۱۴۵۴ م.، فرمانروایی بریمن.

ـ سامانیان، ۸۱۹ ـ ۱۰۰۵ م. شمال‌شرقی ایران و آسیای میانه.

ـ سعدیان، ۱۵۱۱ ـ ۱۶۲۸ م.، فرمانروایی برمراکش.

ـ سعودی، از سال ۱۷۴۶ م. تا به امروز. فرمانروایی برقسمت مرکزی و سپس قسمت غربی عربستان.

ـ سلجوقیان روم، ۱۰۷۷ ـ ۱۳۰۷ م. فرمانروایی برترکیه مرکزی و شرقی.

ـ سلجوقیان، ۱۰۳۸ ـ ۱۱۹۴ م. فرمانروایی برایران و عراق.

ـ صفاریان از سال ۸۶۷ تا پایان قرن پانزدهم م. فرمانروایی برقسمت شرقی ایران.

ـ صفویه، ۱۵۰۱ ـ ۱۷۳۲ م. فرمانروایی برایران.

ـ طولونیه، ۸۶۸ ـ ۹۰۵ م. مصر و سوریه.

ـ عباسی، ۷۴۹ ـ ۱۲۵۸ م.، خلفای عباسی مدعی فرمانروایی بر سراسر امپراتوری غرب بودند، پایتخت: بغداد.

ـ عثمانیان، ۱۲۸۱ ـ ۱۹۲۲ م. فرمانروایی بر ترکیه، سوریه، عراق، مصر، قبرس، تونس، الجزایر و عربستان غربی.

ـ علویان از سال ۱۶۳۱ م.، فرمانروایی بر، مراکش.

ـ فاطمیون، ۹۰۹ ـ ۱۱۷۱ م. ادعای خلافت می‌کردند و بر مغرب، مصر و سوریه فرمانروایی می‌نمودند.

ـ مارونیان، ۱۱۹۶ ـ ۱۴۶۴ م.، فرمانروایی بر مراکش.

ـ مرابطون ۱۰۵۶ ـ ۱۱۴۷ م.، فرمانروایی بر مغرب و اسپانیا

ـ مغول، ۱۵۲۶ ـ ۱۸۵۸ م.، فرمانروایی بر هندوستان.

ـ ملوک الطوایف، قرن یازدهم م. فرمانروایی بر اسپانیا.

ـ ممالیک، ۱۲۵۰ ـ ۱۵۱۷ م.، فرمانروایی برمصر و سوریه.

ـ ناصریون، ۱۲۳۰ ـ ۱۴۹۲ م.، فرمانروایی بر جنوب اسپانیا.

ـ هاشمیان اردن از سال ۱۹۲۳ م. تا به امروز ـ فرمانروایی بر ماورای اردن و قسمتی از فلسطین.

ـ هاشمیان عراق، ۱۹۲۱ ـ ۱۹۵۸ م.، فرمانروایی بر عراق.

مأخذ:

T. Mostyn (ed.), *The Cambridge Encyclopaedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), P. 59.

خانواده‌های حاکم در قرون نوزدهم و بیستم

سلاطین عثمانی

- سلیم سوم، ۱۷۸۹ - ۱۸۰۷ م.
- مصطفی (چهارم)، ۱۸۰۷ - ۱۸۰۸ م.
- محمود دوم، ۱۸۰۸ - ۱۸۳۹ م.
- عبدالمجید اول، ۱۸۳۹ - ۱۸۶۱ م.
- عبدالعزیز، ۱۸۶۱ - ۱۸۷۶ م.
- مراد پنجم، ۱۸۷۶ م.
- عبدالحمید دوم، ۱۸۷۶ - ۱۹۰۹ م.
- محمد پنجم ـ رشاد، ۱۹۰۹ - ۱۹۱۸ م.
- محمد ششم ـ وحید الدین، ۱۹۱۸ - ۱۹۲۲ م.
- عبدالمجید دوم، با عنوان خلیفه، نه سلطان، ۱۹۲۲-۱۹۲۴ م.

پادشاهان عربستان سعودی

- عبدالعزیز، ۱۹۲۶-۱۹۵۳ م.
- سعود، ۱۹۵۳ ـ ۱۹۶۴ م.
- فیصل، ۱۹۶۴ ـ ۱۹۷۵ م.
- خالد، ۱۹۷۵ ـ ۱۹۸۲ م.
- فهد، ۱۹۸۲ م.

خاندان محمدعلی پاشا در مصر

- محمدعلی پاشا، والی مصر، ۱۸۰۵ ـ ۱۸۴۸ م.
- ابراهیم، والی مصر، ۱۸۴۸ م.
- عباس اول، والی مصر، ۱۸۴۸ ـ ۱۸۵۴ م.
- سعید، والی مصر، ۱۸۵۴ ـ ۱۸۶۳ م.
- اسماعیل، خدیو مصر، ۱۸۶۳ ـ ۱۸۷۹ م.
- توفیق، خدیو مصر، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۹۲ م.
- عباس حلمی (دوم)، خدیو مصر، ۱۸۹۲ ـ ۱۹۱۴ م.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ـ حسین کامل، سلطان مصر، ۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۷ م.

ـ فوئاد اول، سلطان و سپس پادشاه مصر، ۱۹۱۷ ـ ۱۹۳۶ م.

ـ فاروق، شاه مصر، ۱۹۳۶ ـ ۱۹۵۲ م.

ـ فوئاد دوم، شاه مصر، ۱۹۵۲ ـ ۱۹۵۳ م.

خاندان علویان مراکش

ـ سلیمان، سلطان، ۱۷۹۶ ـ ۱۸۲۲ م.

ـ عبدالرحمن، سلطان، ۱۸۲۲ ـ ۱۸۵۹ م.

ـ محمد، سلطان، ۱۸۵۹ ـ ۱۸۷۳ م.

ـ حسن اول، سلطان، ۱۸۷۳ ـ ۱۸۹۴ م.

ـ عبدالعزیز، سلطان، ۱۸۹۴ ـ ۱۹۰۸ م.

ـ عبدالحافظ، سلطان، ۱۹۰۸ ـ ۱۹۱۲ م.

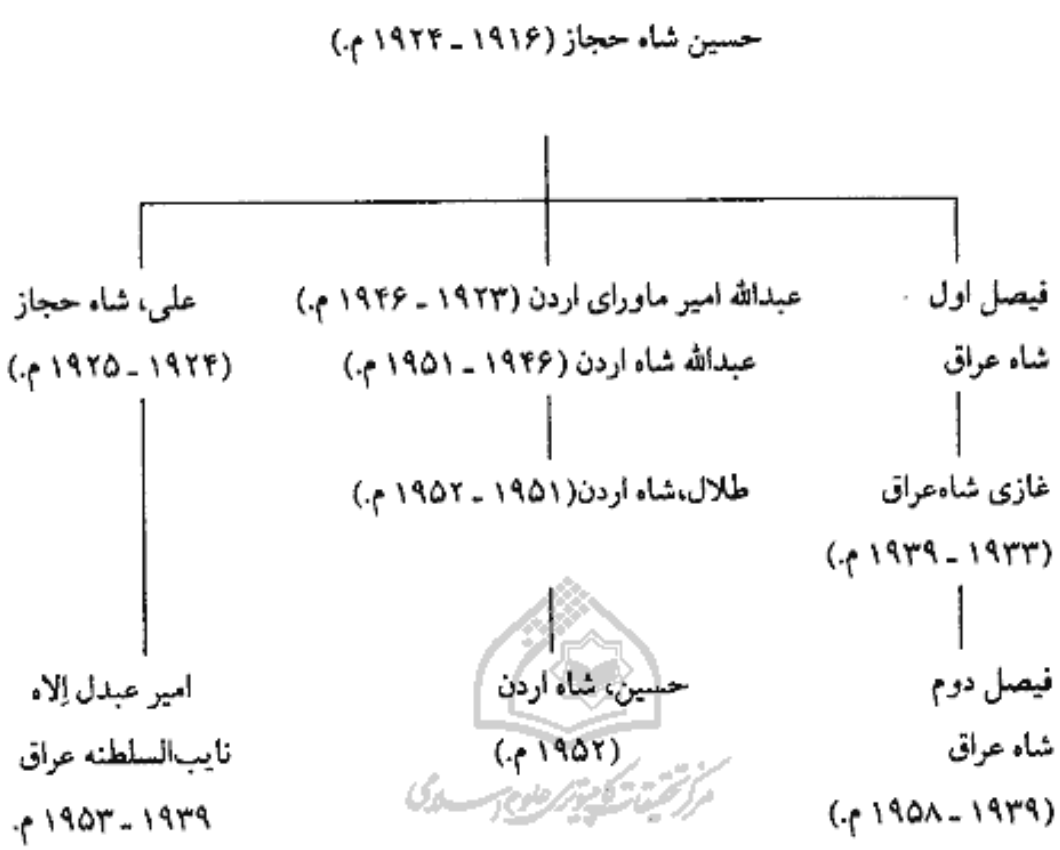
ـ یوسف، سلطان، ۱۹۱۲ ـ ۱۹۲۷ م.

ـ محمد پنجم، سلطان و سپس شاه، ۱۹۲۷ ـ ۱۹۶۱ م.

ـ حسن دوم، شاه، ۱۹۶۱ م.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خاندان هاشمی



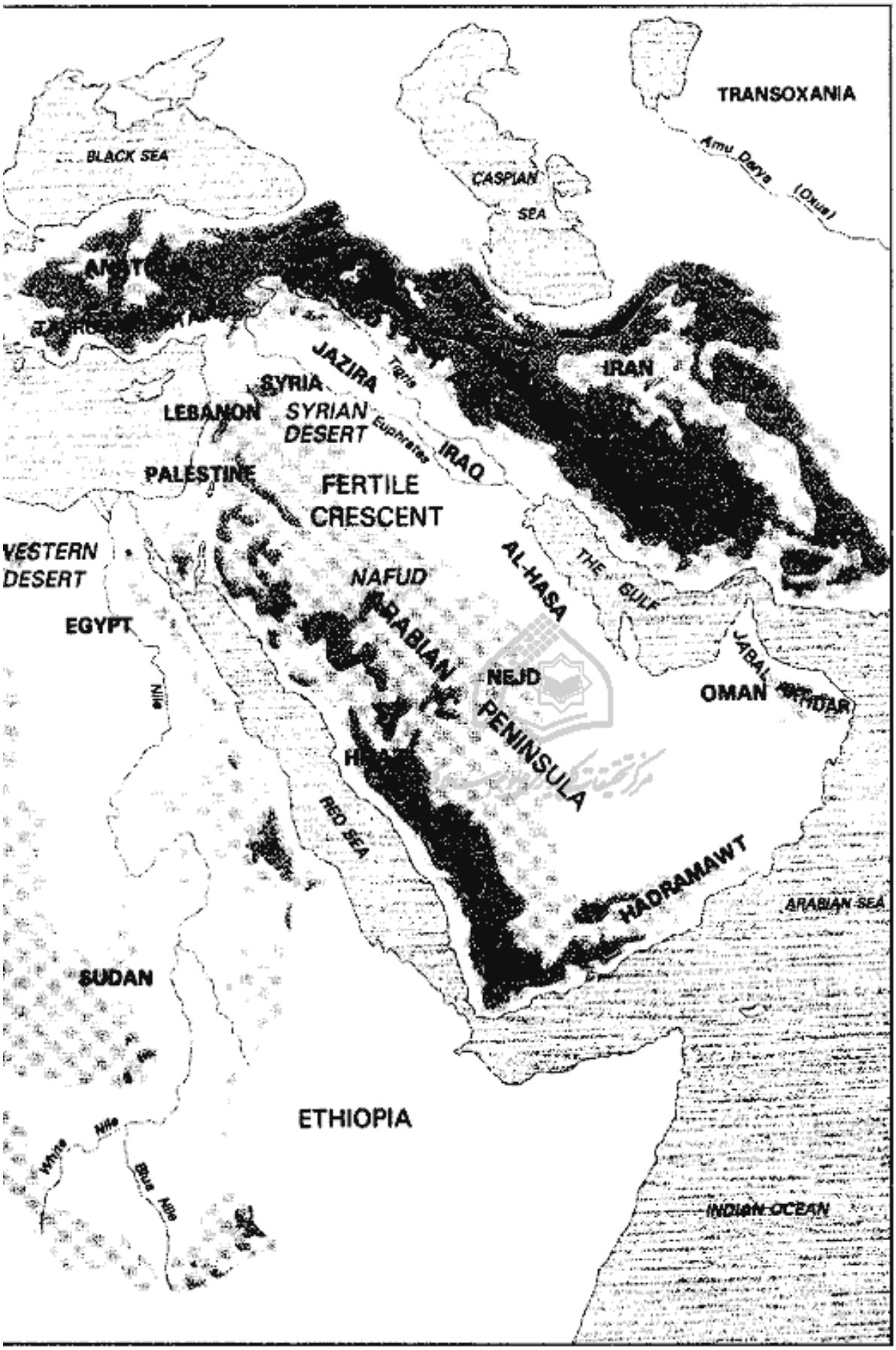
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تَمَّتْ تَرجُمَةُ هَذا الأثَر: تاریخُ أقوامِ العَرَبِیةِ ـ تَألیف ألبرتْ حورانْی ـ مِن لُغَةِ الإنْجِلیزیه إلی لُغَةِ العَجَمِیْه، فی شهرِ رَجَبِّ المُرَجَّبْ عام ۱۴۱۴، فی مدینةِ الطِهران.

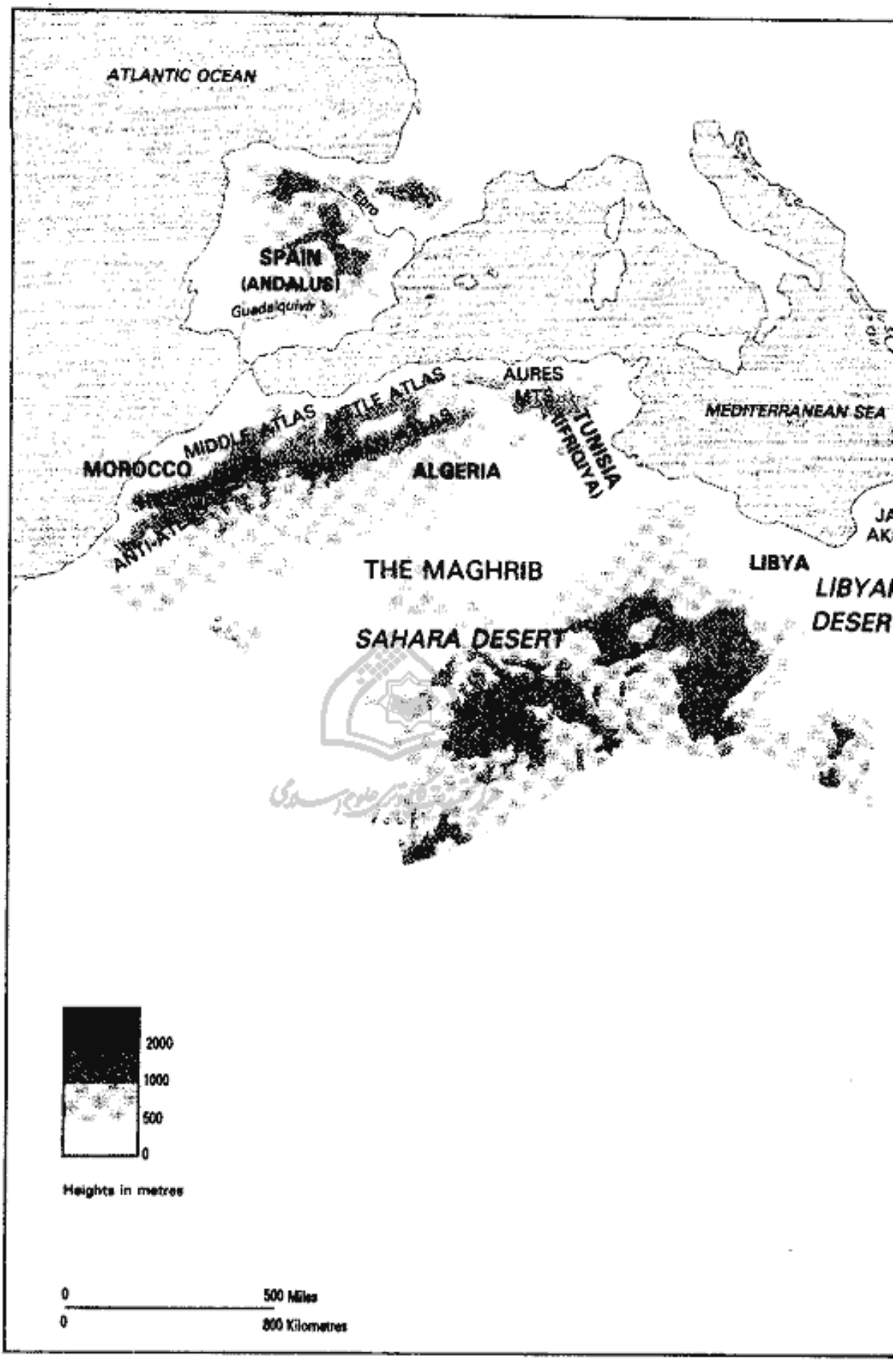
نَلْتَمِسکُمْ بِدعاءِ: فَریدِبنِ عَلِی بنِ الجواهِر الکلامْ، اَلْمُلَقَّبْ بِشَارِحِ شَرایِعِ الإسلامْ.

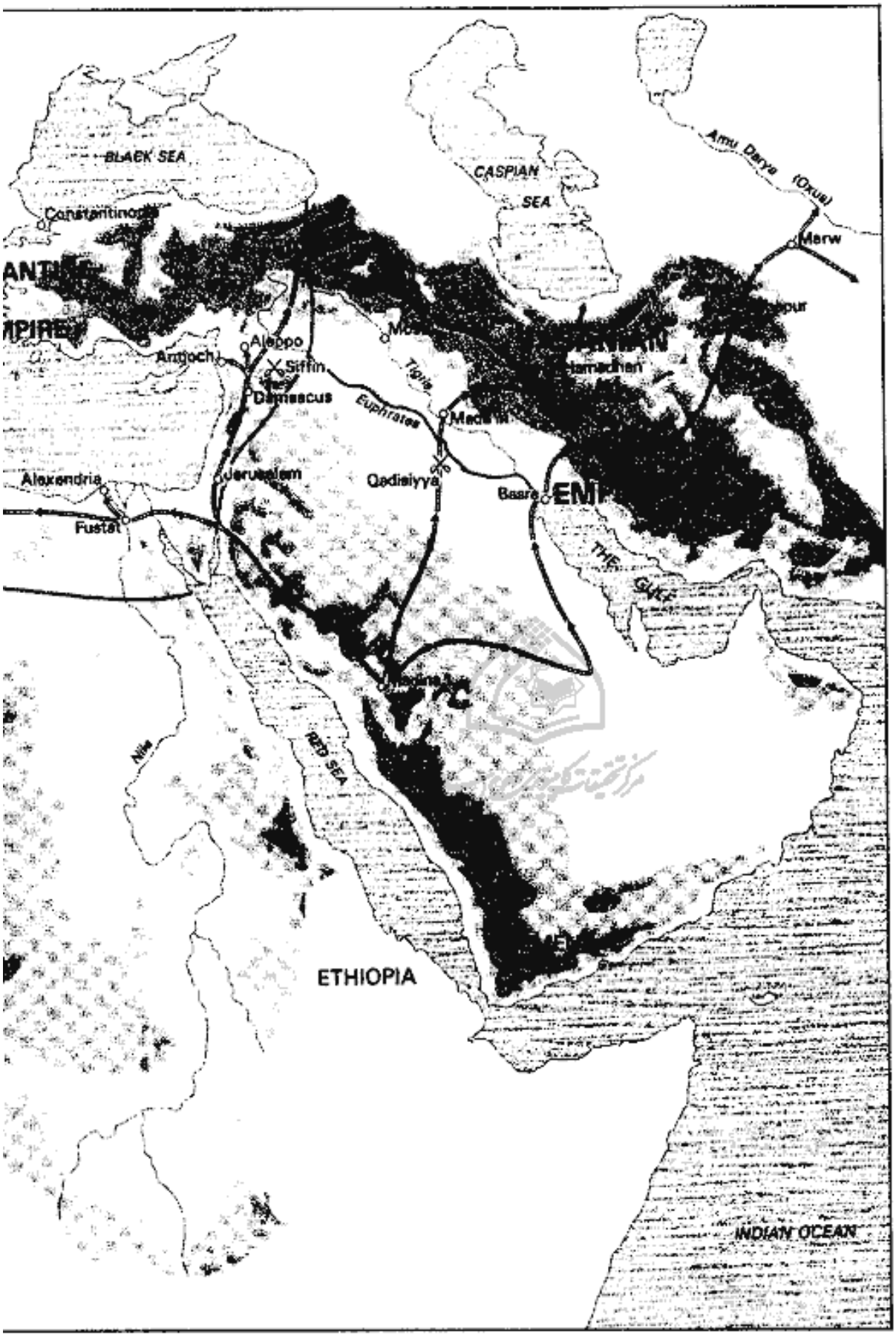


نقشه‌ها



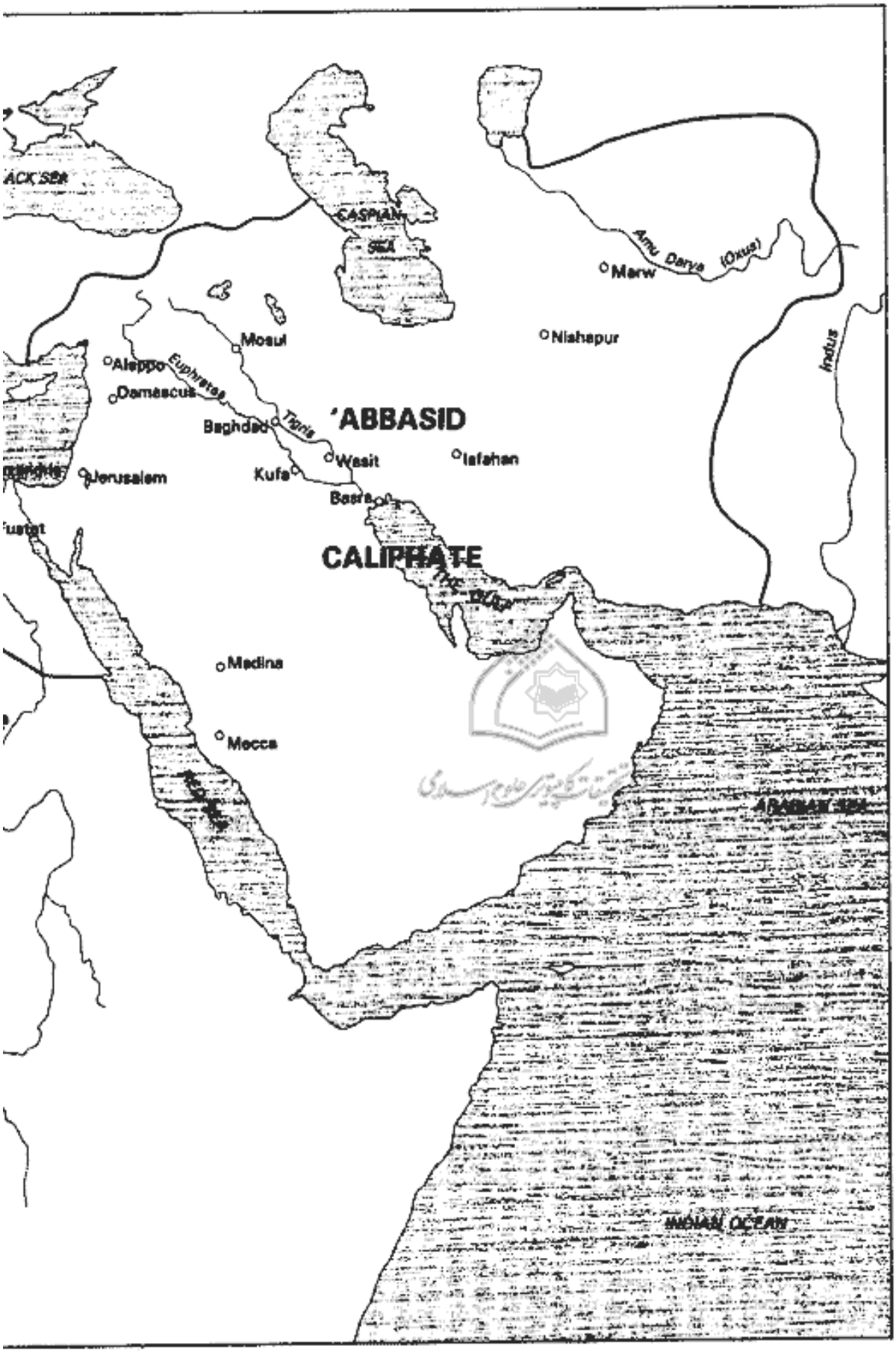
نقشهٔ شمارهٔ ۱: مناطق و نواحی جغرافیایی که در این کتاب مکرر به آنها اشاره شده است.


ATLANTIC OCEAN
Ebro
SPAIN
(ANDALUS)
Guadalquivir
AURES
MTS
TUNISIA
(IFRIQIYA)
MEDITERRANEAN SEA
MOROCCO
MIDDLE ATLAS
ALGERIA
THE MAGHRIB
LIBYA
SAHARA DESERT
2000
1000
500
0
Heights in metres
0
500 Miles
0
800 Kilometres

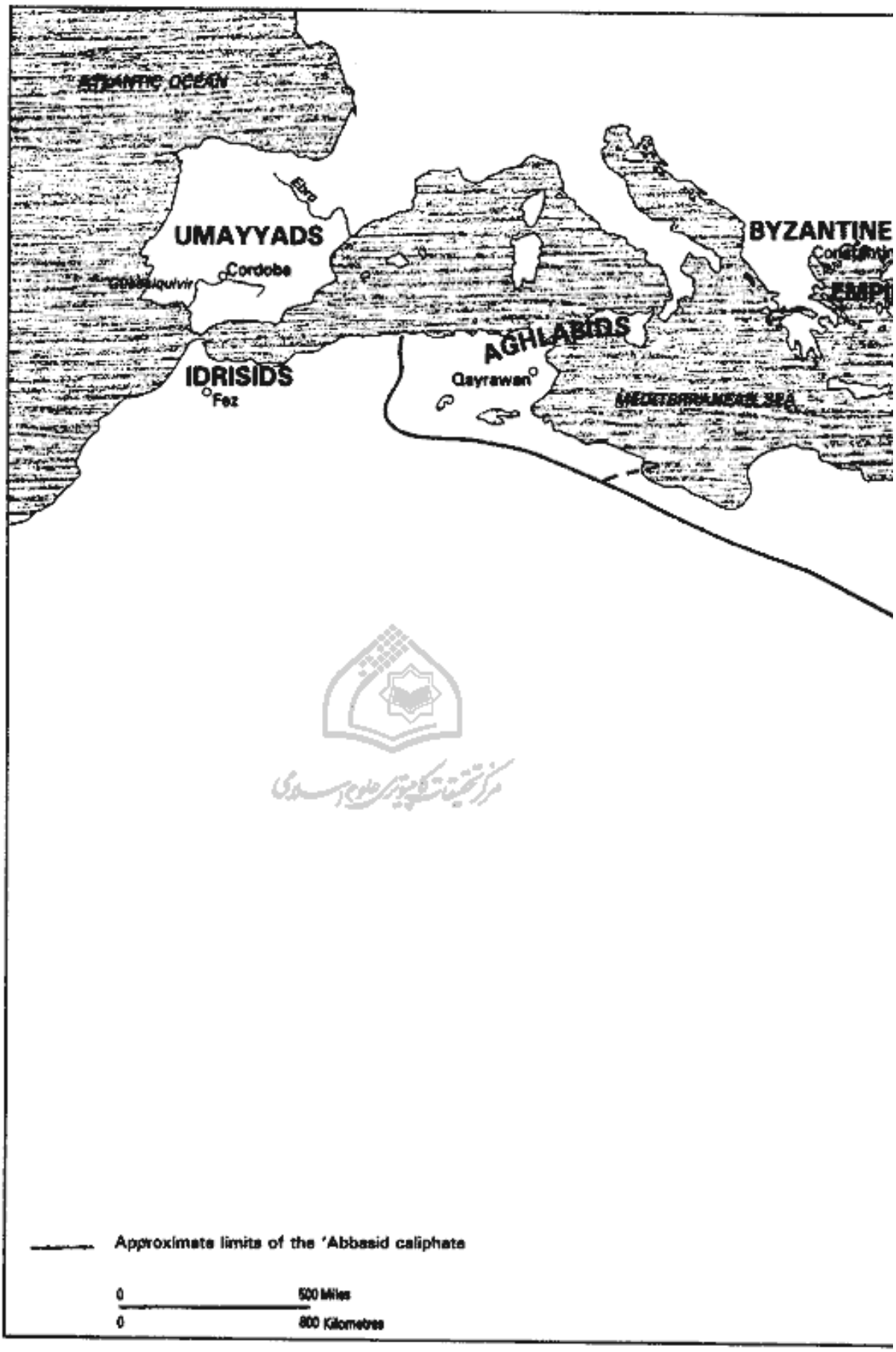


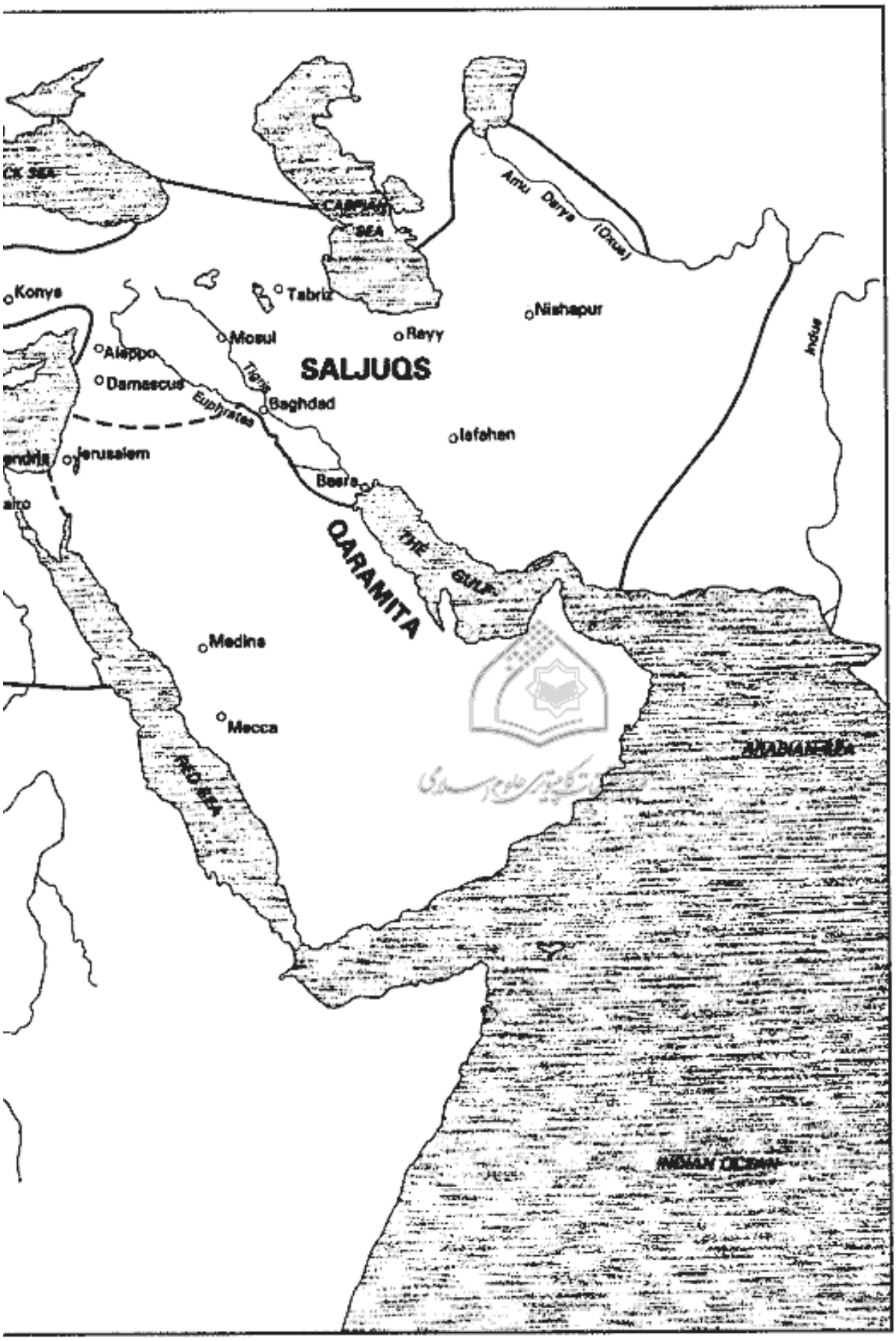
نقشهٔ شمارهٔ ۲: گسترهٔ امپراتوری اسلامی.


ATLANTIC OCEAN
Ebro
Toledo
Cordoba
Guadalquivir
Jebel Tariq
Ceuta
Qayrawan
MEDITERRANEAN SEA
Boundaries of the Byzantine empire
Expansion of Muslim power outside Arabia
0
500 Miles
0
800 Kilometres

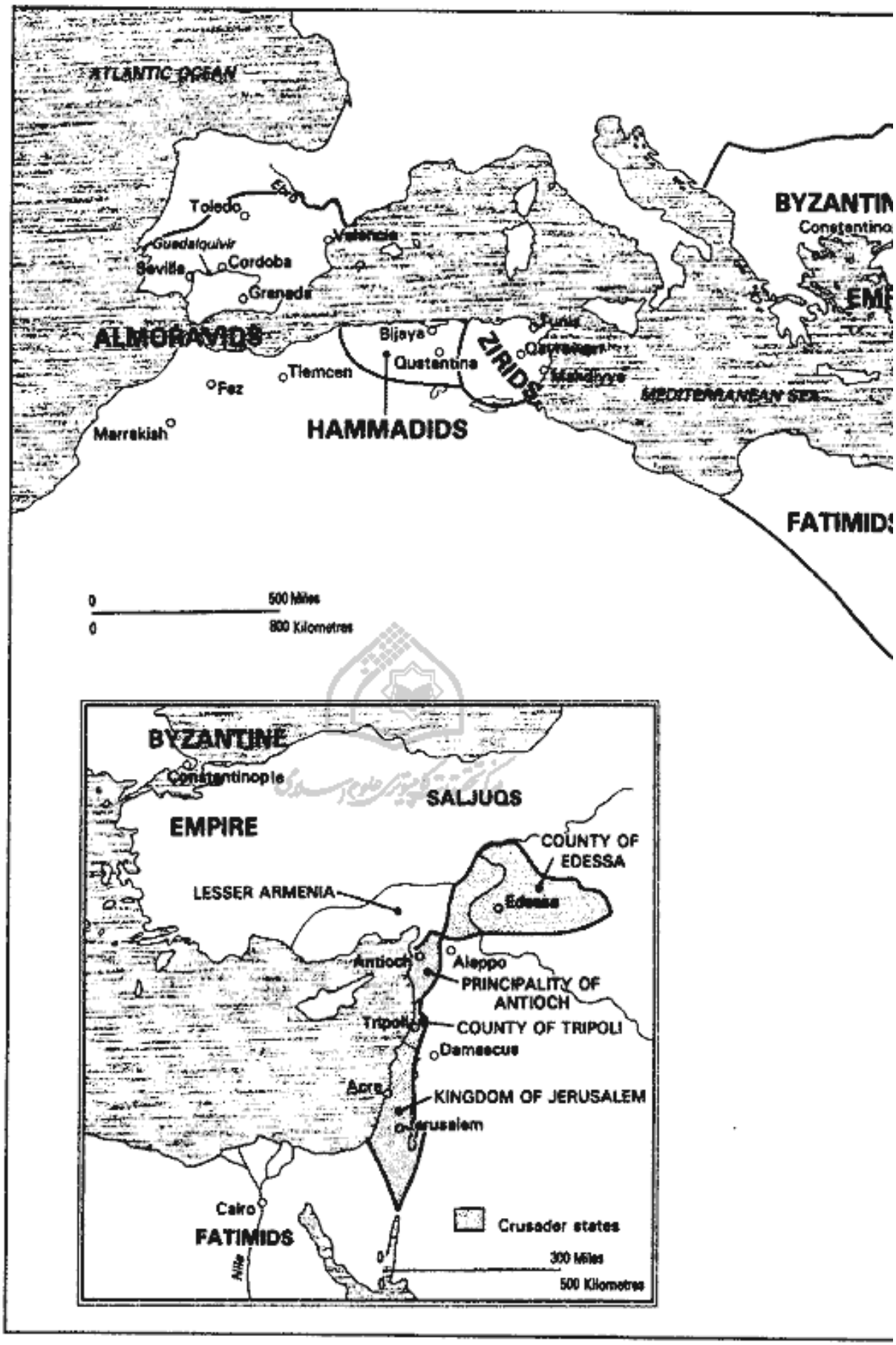


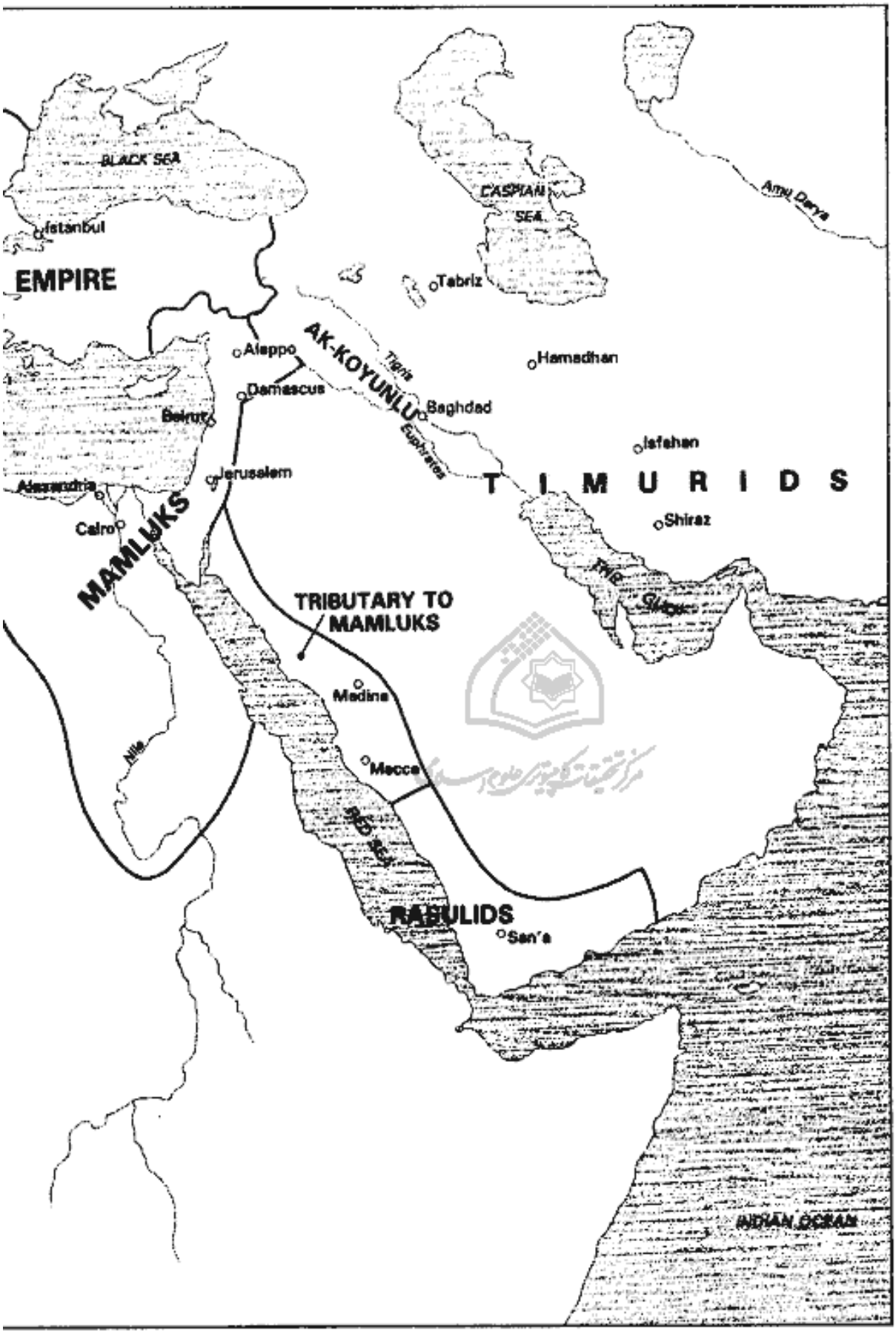
نقشهٔ شمارهٔ ۳: خلافت عباسی در آغاز قرن نهم میلادی.


ATLANTIC OCEAN
Ebro
UMAYYADS
Cordoba
Guadalquivir
IDRISIDS
Fez
AGHLABIDS
Qayrawan
MEDITERRANEAN SEA
BYZANTINE
EMPI
Approximate limits of the 'Abbasid caliphate
0
500 Miles
0
800 Kilometres



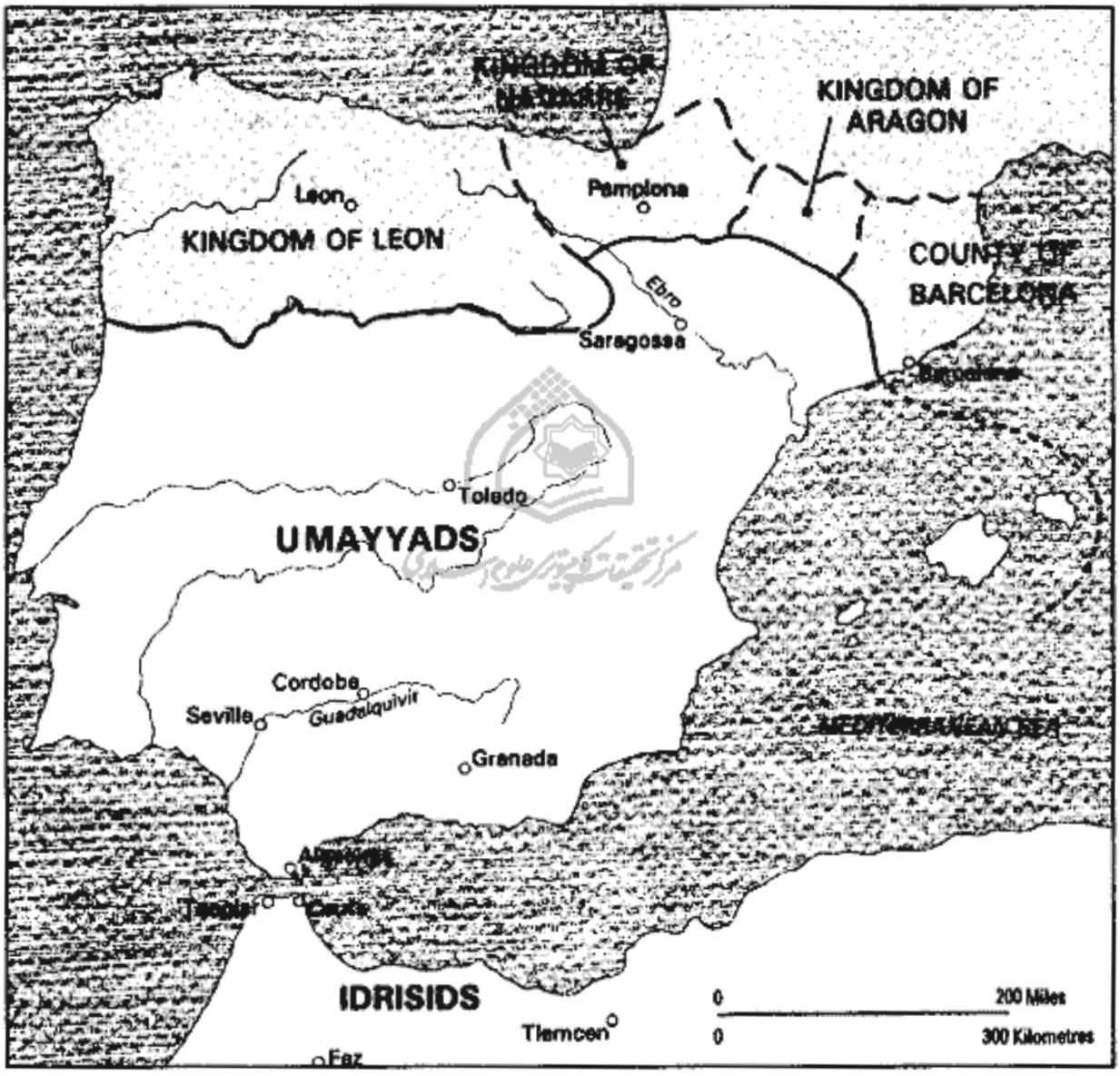
نقشهٔ شمارهٔ ۴: مغرب و خاورمیانه تا اواخر قرن یازدهم میلادی.


ATLANTIC OCEAN
Toledo
Guadalquivir
Seville
Cordoba
Granada
Valencia
ALMORAVIDS
Fez
Tlemcen
Bijaya
Qustantina
ZIRIDS
Tunis
Qayrawan
Mahdiyya
MEDITERRANEAN SEA
HAMMADIDS
Marrakish
BYZANTIN
Constantino
EMI
FATIMIDS
0 500 Miles
0 800 Kilometres
BYZANTINE
EMPIRE
Constantinople
SALJUQS
COUNTY OF EDESSA
LESSER ARMENIA
Edessa
Antioch
Aleppo
PRINCIPALITY OF ANTIOCH
Tripoli
COUNTY OF TRIPOLI
Damascus
Acre
KINGDOM OF JERUSALEM
Jerusalem
Cairo
FATIMIDS
Nile
Crusader states
0 300 Miles
0 500 Kilometres



نقشهٔ شمارهٔ ۵: مغرب و خاورمیانه تا اواخر قرن پانزدهم میلادی.

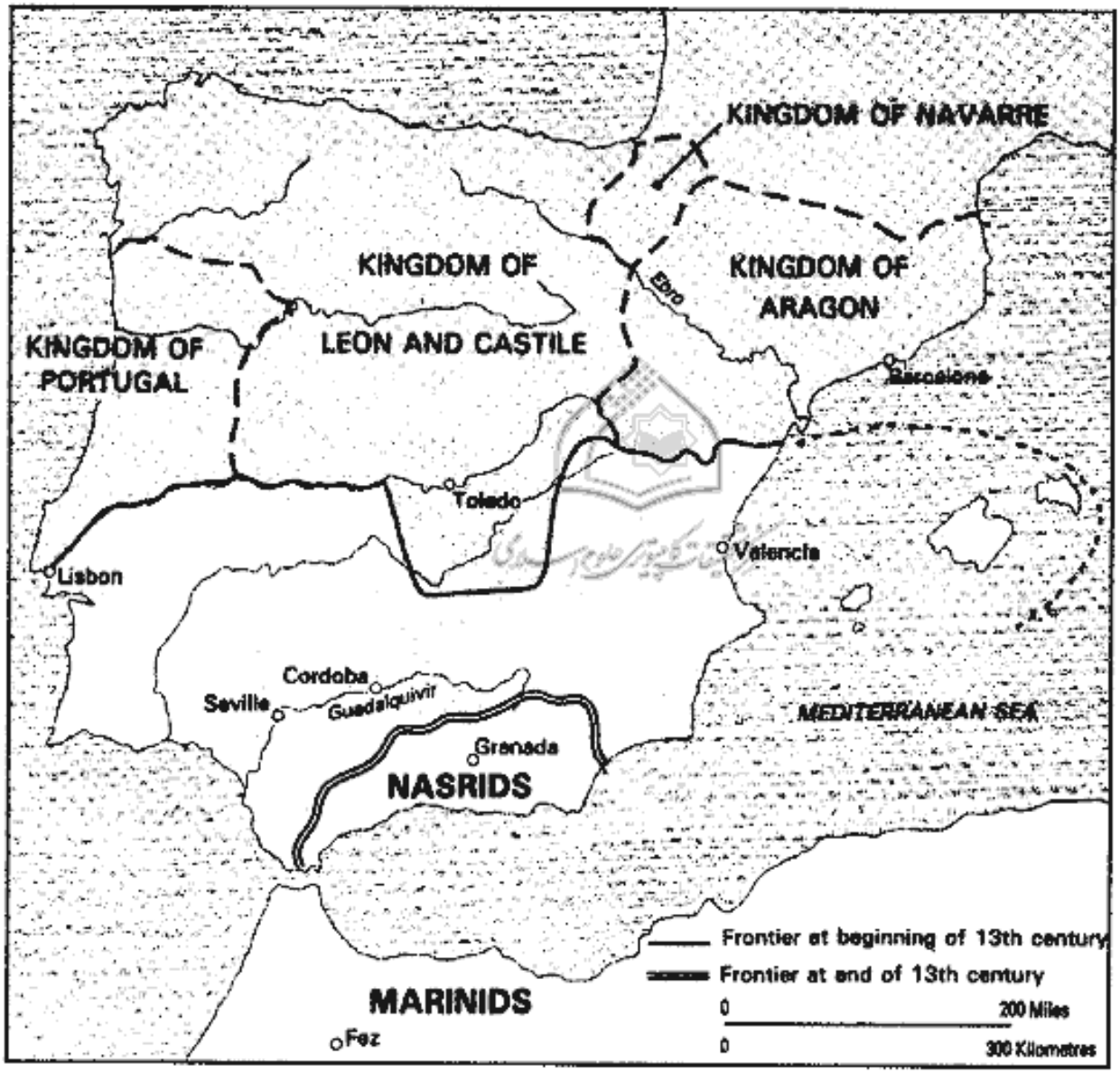

ATLANTIC OCEAN
Ebro
NASRIDS
Guadalquivir
Granada
Tunis
Qayrawan
HAFSIDS
MEDITERRANEAN SEA
Fez
Tlemcen
MARINIDS
Marrakish
ZIYANIDS
Tripoli
0
500 Miles
0
800 Kilometres

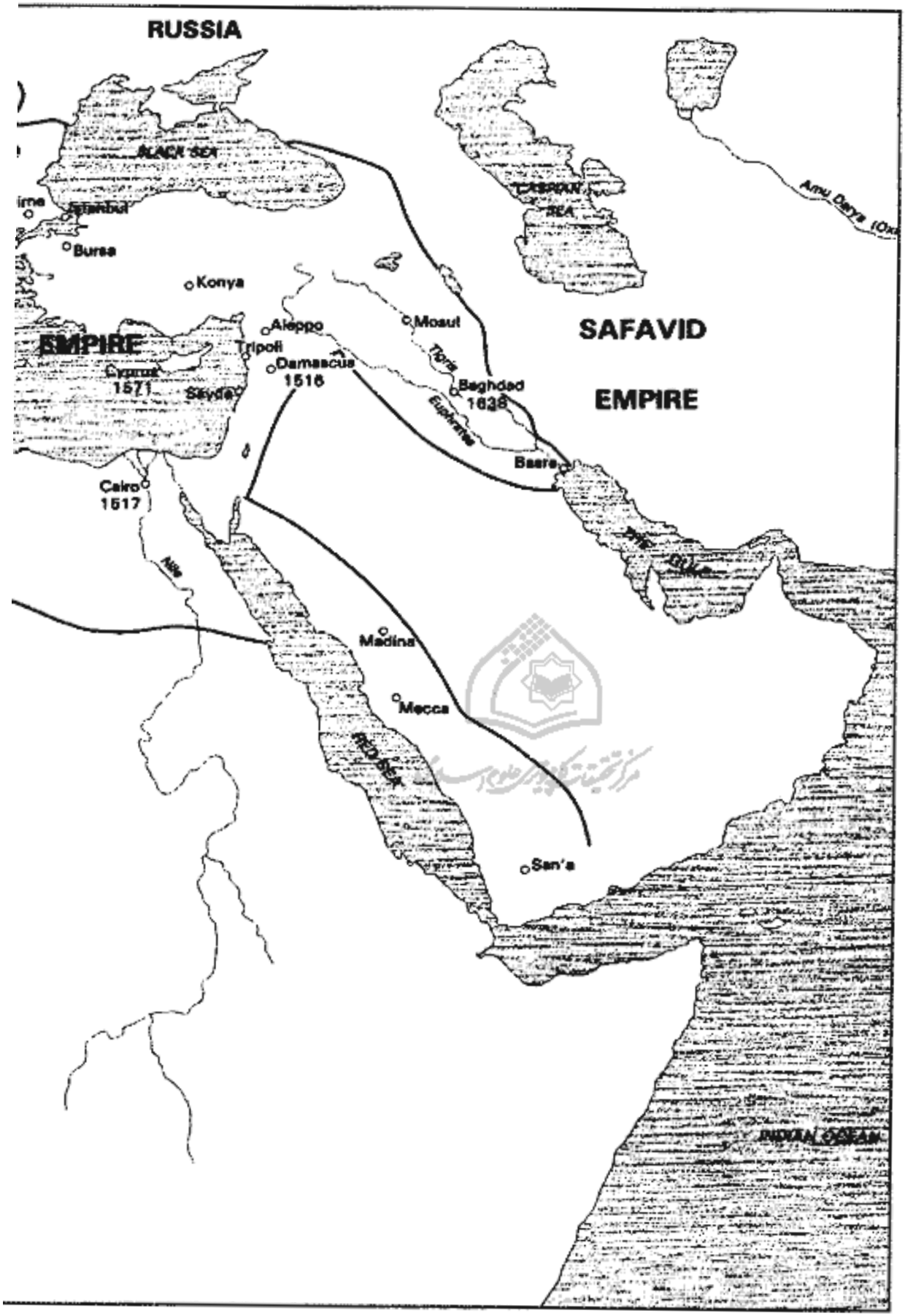


i

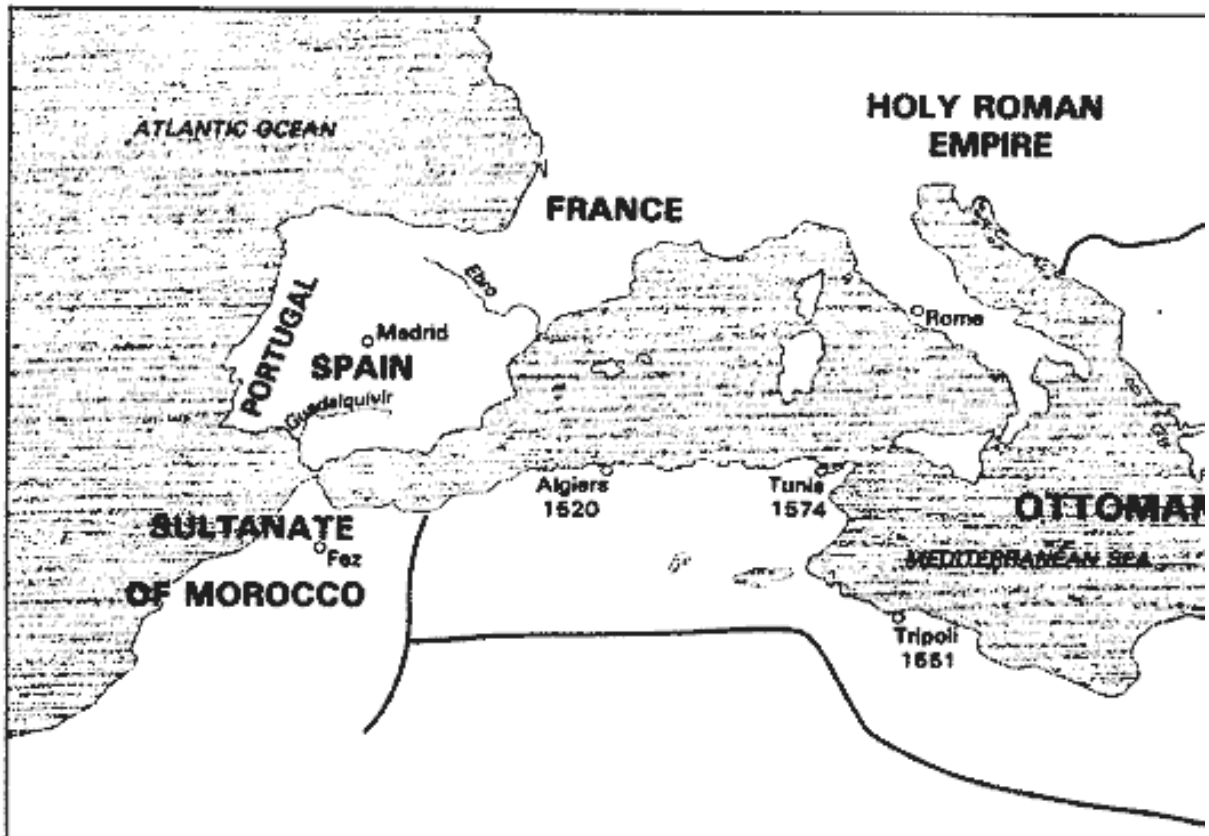
نقشهٔ شمارهٔ ۶: اسپانیای مسلمان: i) خلافت امویان

ii) استیلای مجدد مسیحیت


KINGDOM OF NAVARRE
KINGDOM OF LEON AND CASTILE
KINGDOM OF ARAGON
Ebro
KINGDOM OF PORTUGAL
Barcelona
Toledo
Valencia
Lisbon
Cordoba
Seville
Guadalquivir
MEDITERRANEAN SEA
Granada
NASRIDS
MARINIDS
Fez
Frontier at beginning of 13th century
Frontier at end of 13th century
0 200 Miles
0 300 Kilometres



نقشهٔ شمارهٔ ۷: امپراتوری عثمانی تا اواخر قرن هفدهم میلادی.

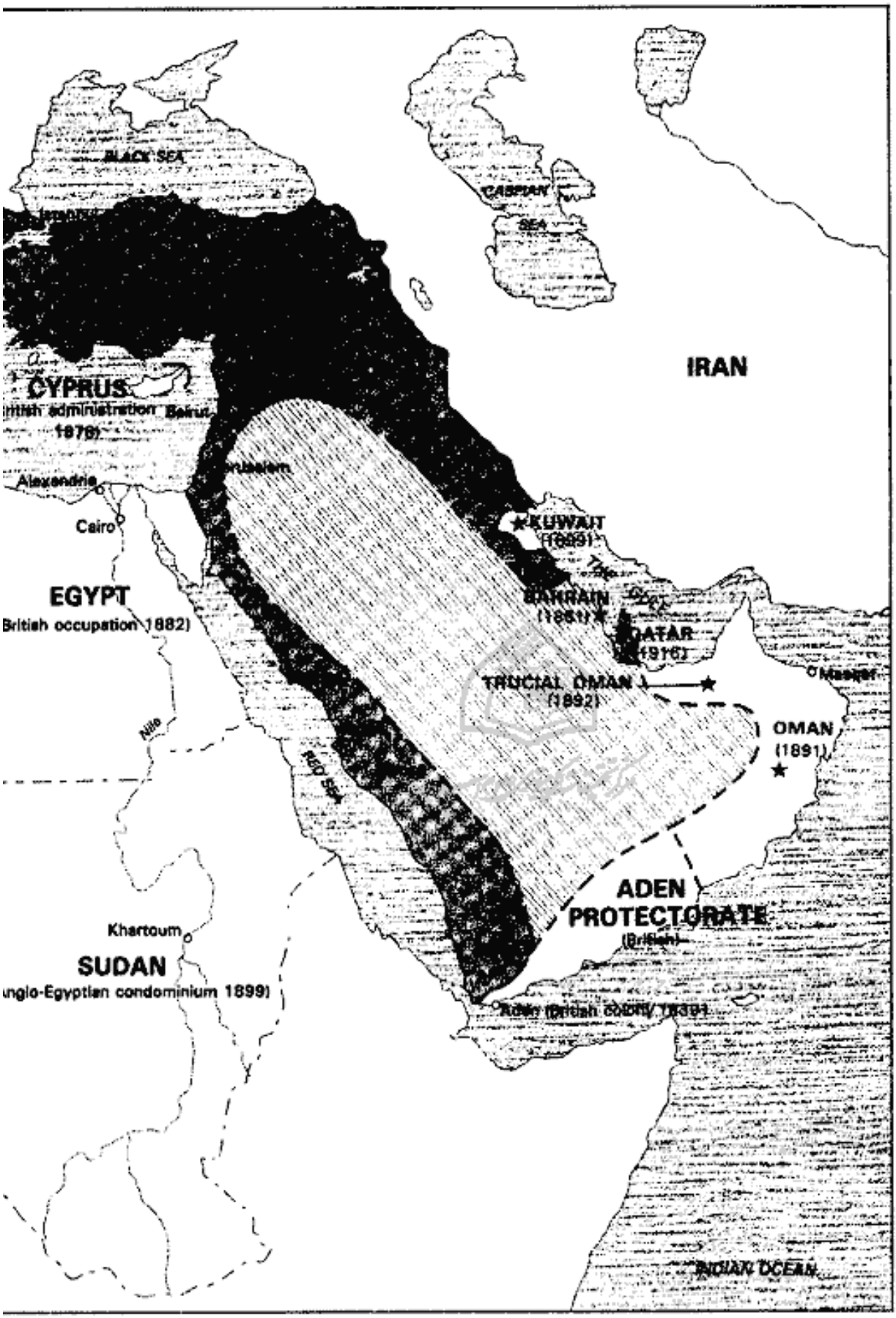


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

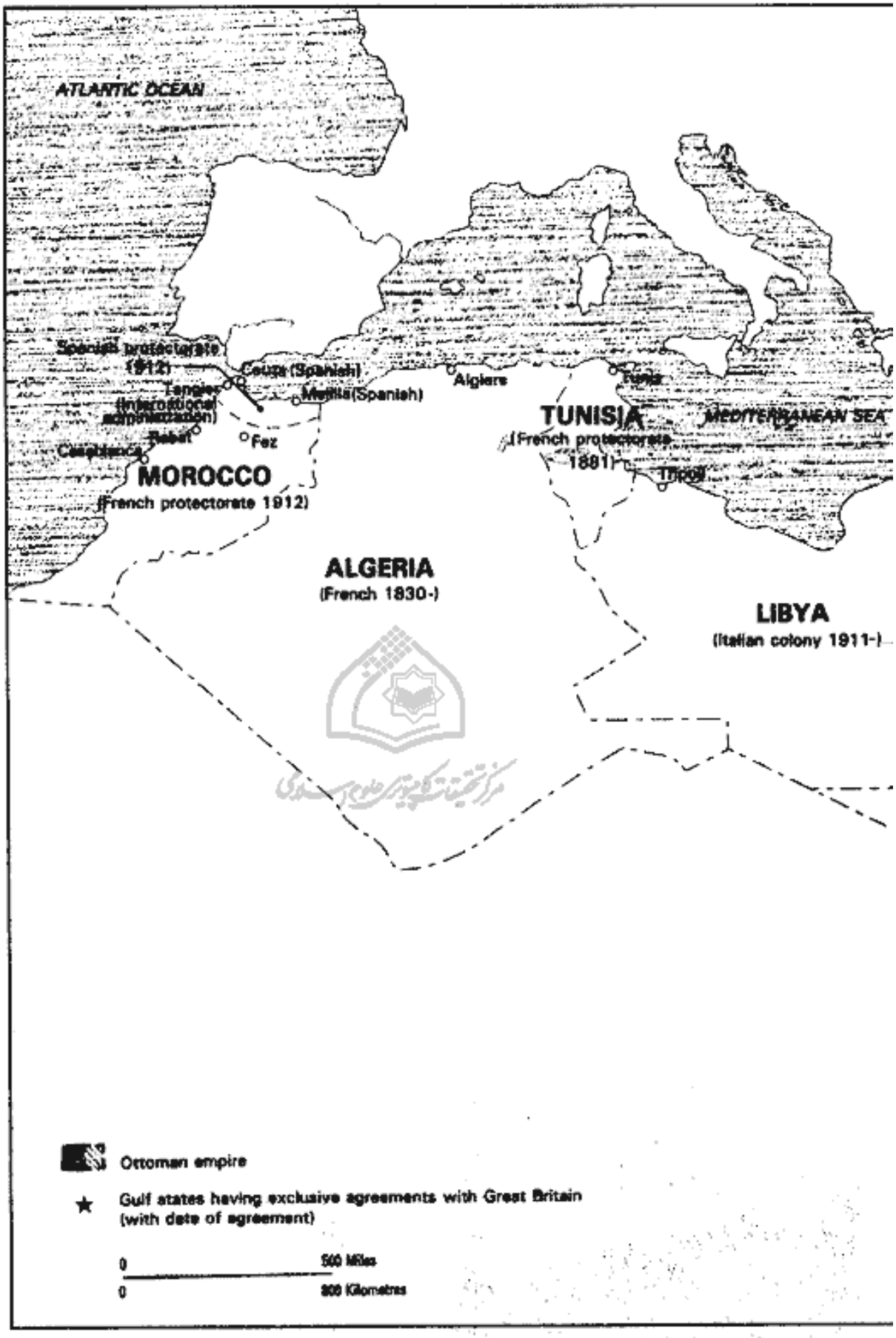
Tunis 1674 Date shows year of Ottoman conquest

0 500 Miles

0 800 Kilometres

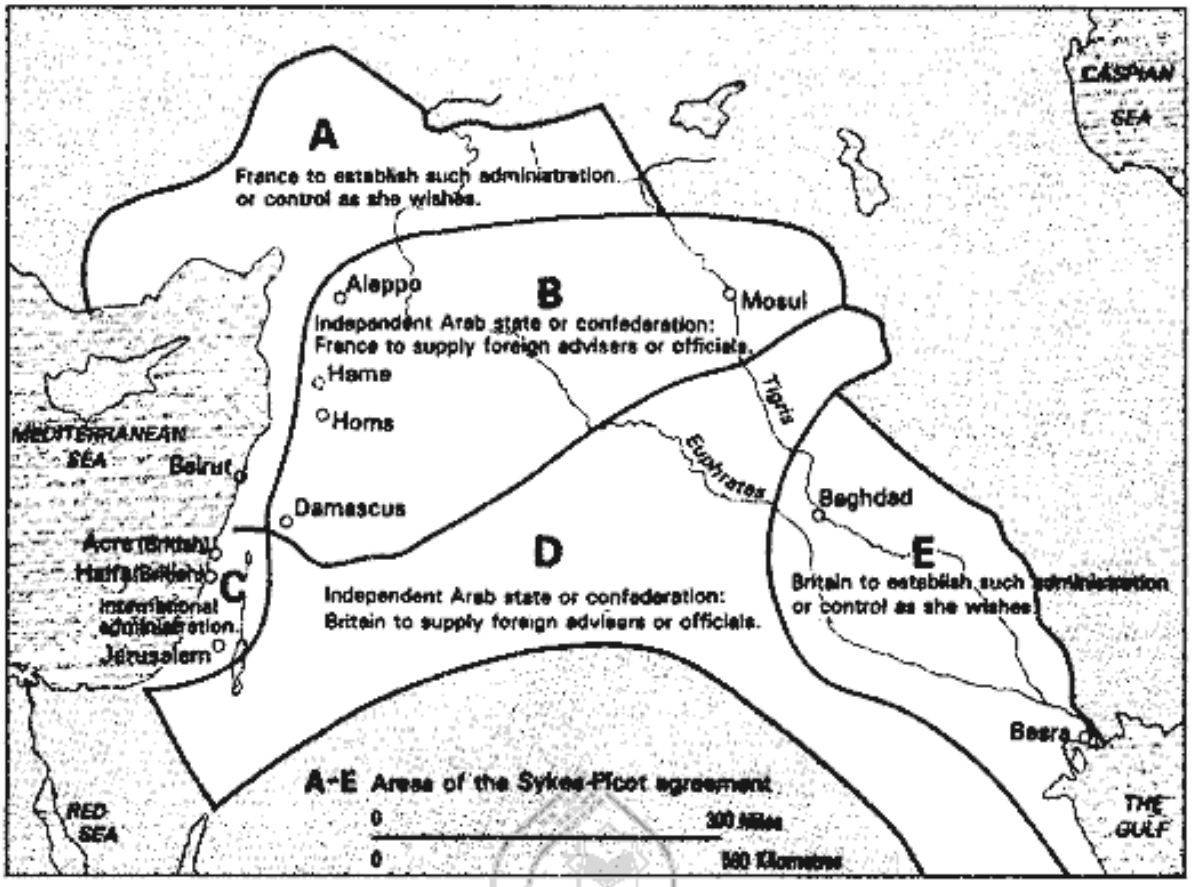


نقشهٔ شمارهٔ ۸: گسترهٔ امپراتوریهای اروپایی تا سال ۱۹۱۴ م.

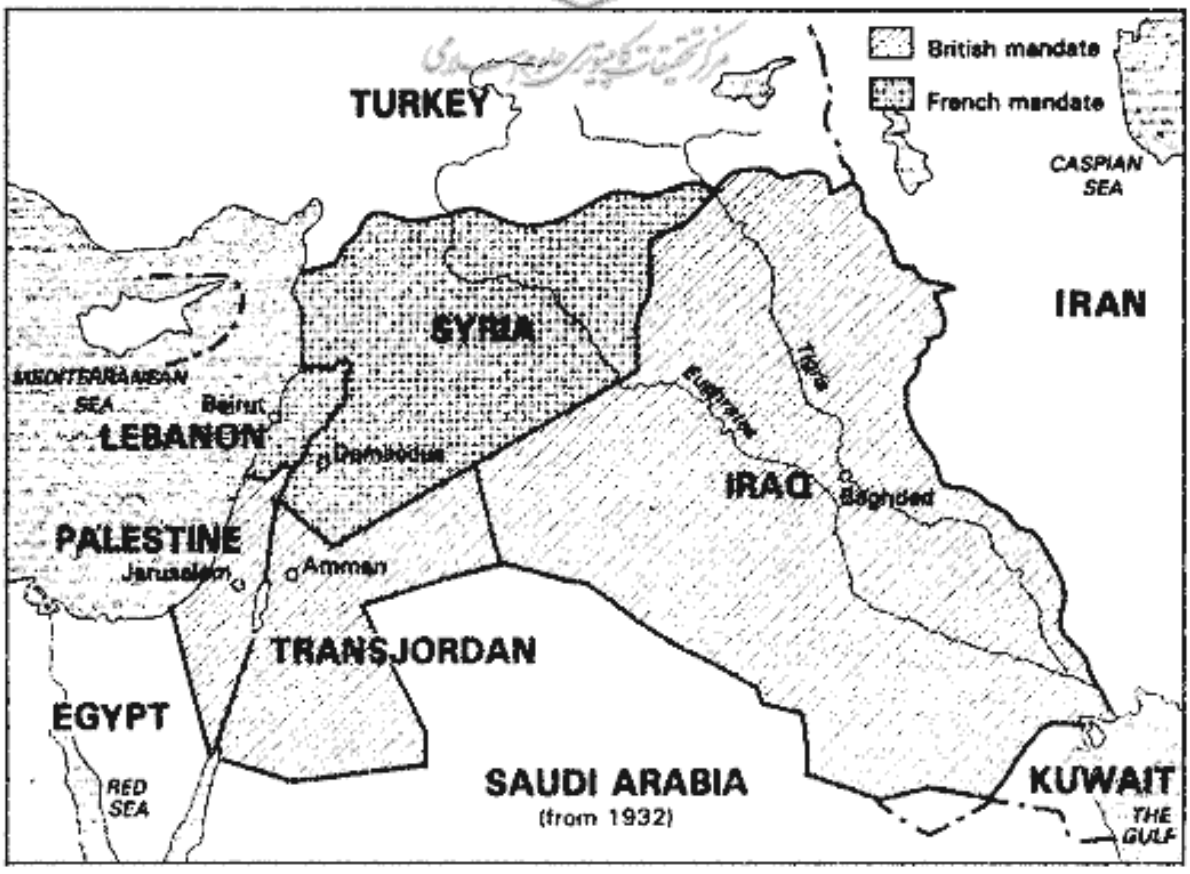

ATLANTIC OCEAN
Spanish protectorate (1912)
Ceuta (Spanish)
Melilla (Spanish)
Algiers
Tunis
TUNISIA
(French protectorate 1881)
MEDITERRANEAN SEA
Tripoli
Rabat
Fez
Casablanca
MOROCCO
(French protectorate 1912)
ALGERIA
(French 1830-)
LIBYA
(Italian colony 1911-)
Ottoman empire
Gulf states having exclusive agreements with Great Britain (with date of agreement)
0
500 Miles
0
800 Kilometres

نقشهٔ شمارهٔ ۹: مرزبندیهای پس از جنگ، ۱۹۱۸ ـ ۱۹۲۳ م.

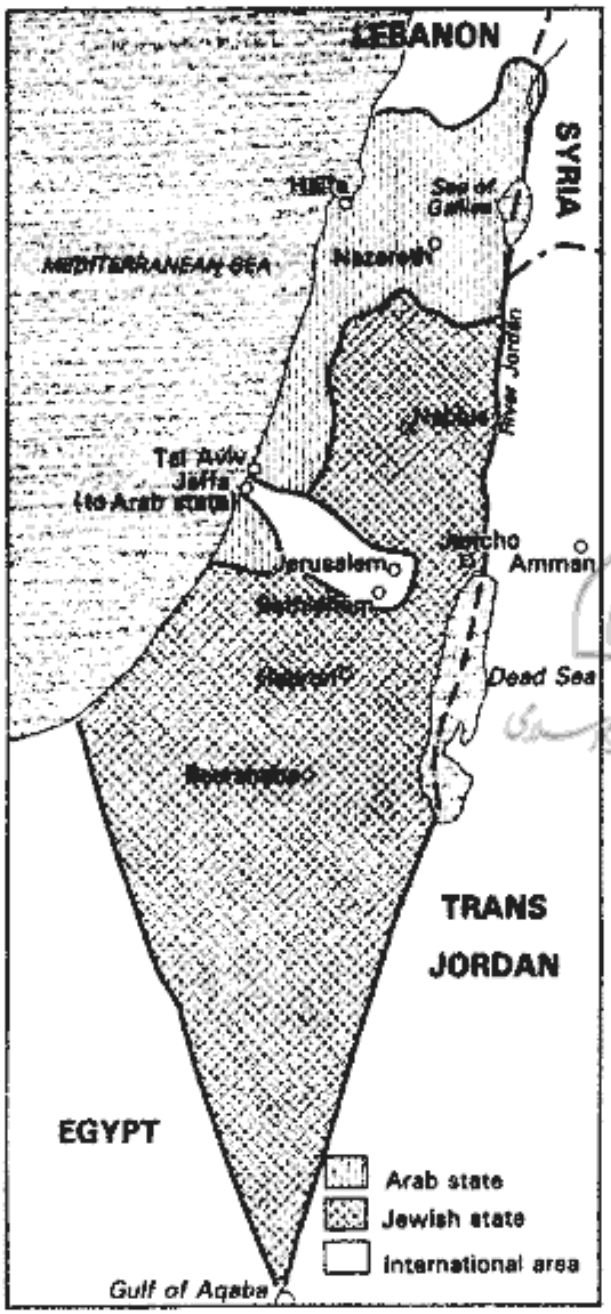
i) موافقتنامهٔ سایکس ـ پیکوت، ۱۹۱۶ م.



ii) تیمورت‌ها



i



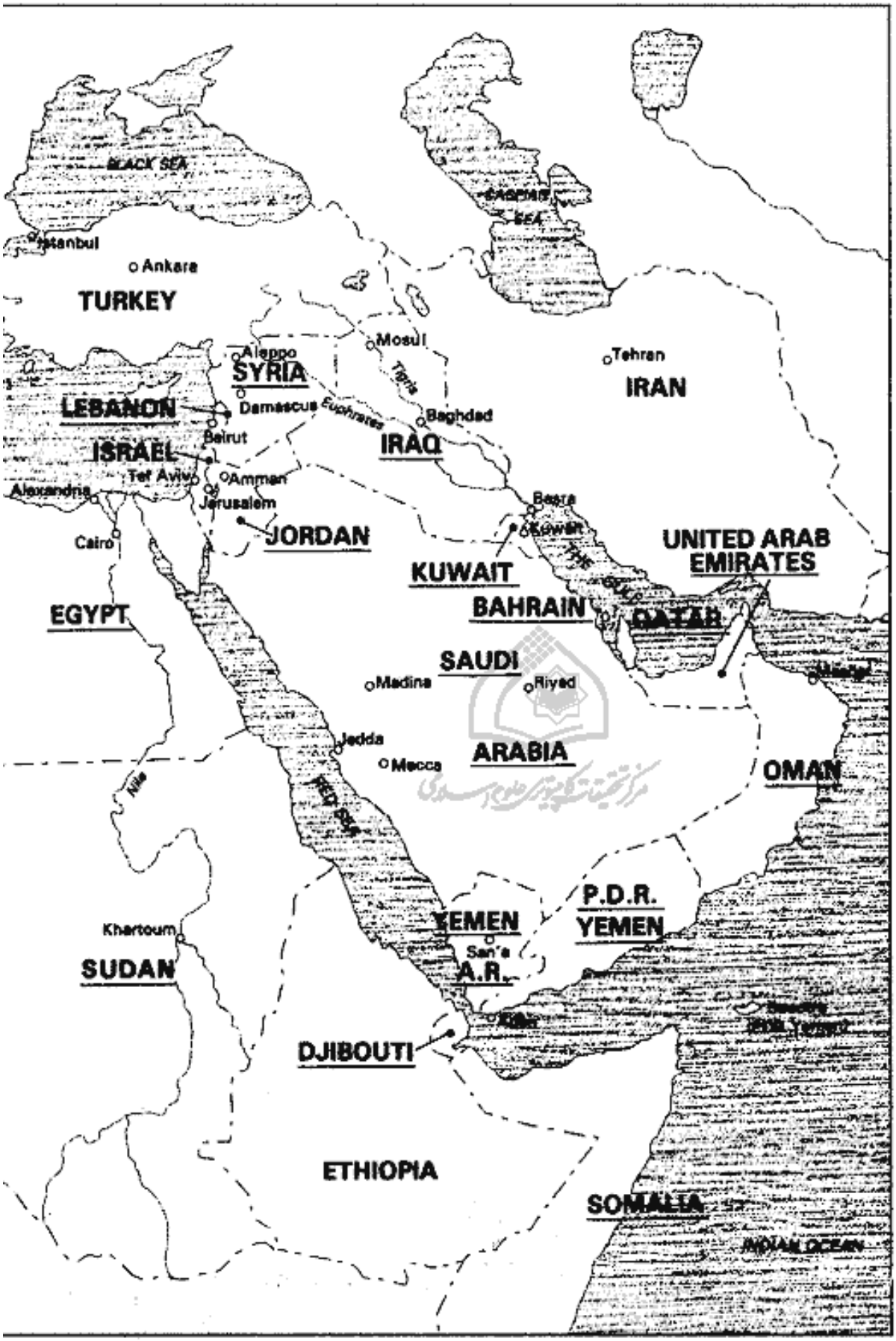
ii



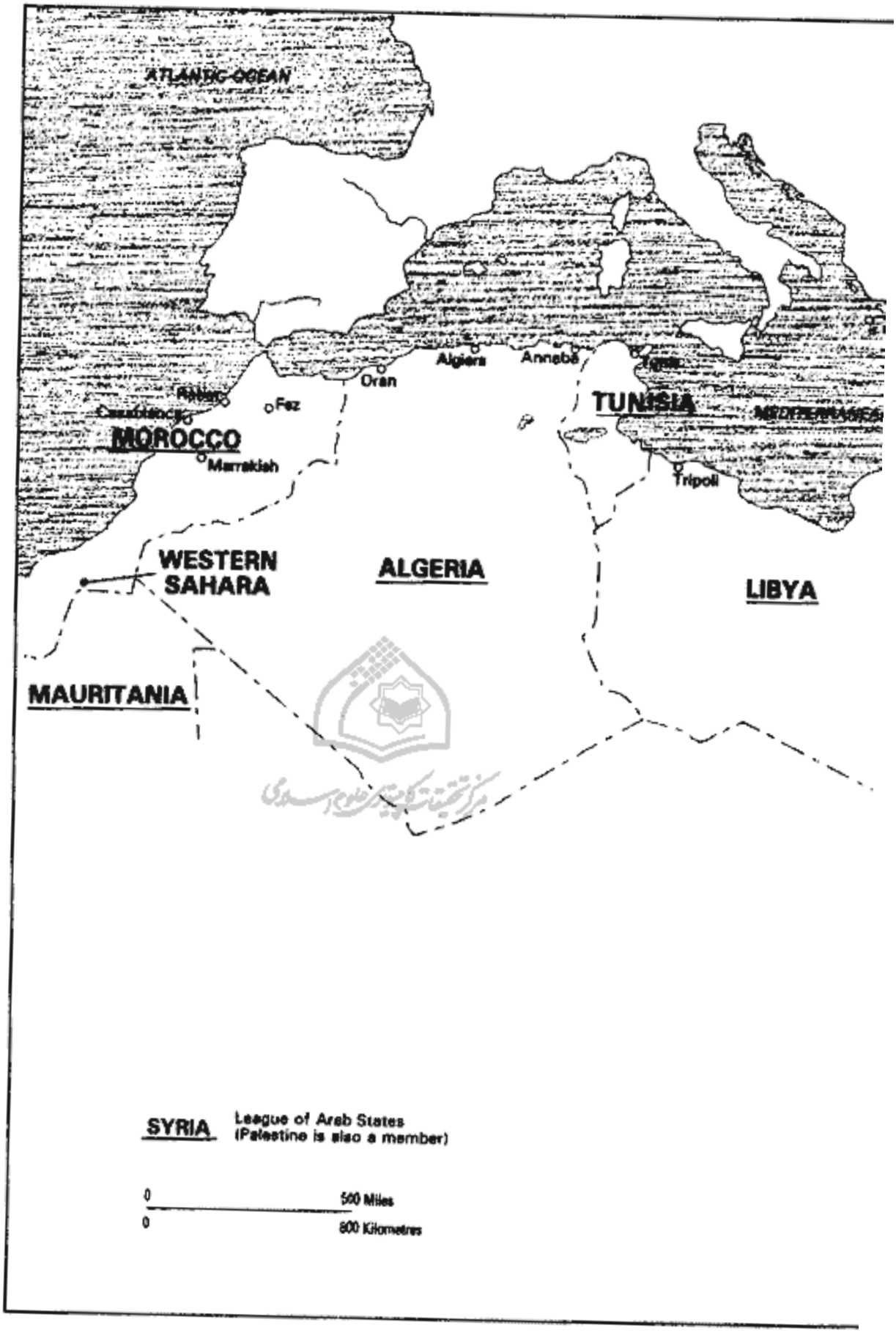
نقشهٔ شمارهٔ ۱۰: تقسیم فلسطین:

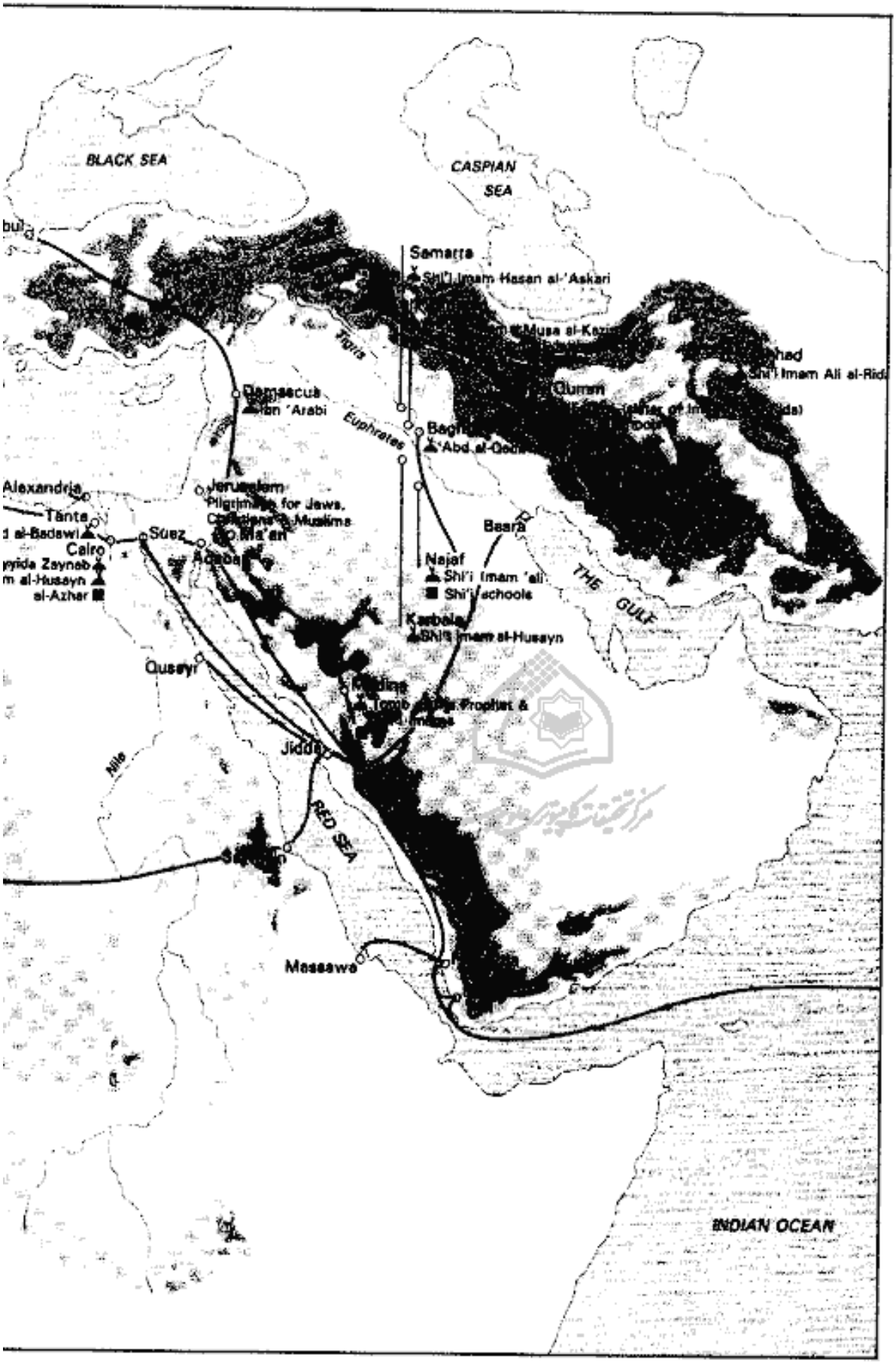
i) نقشهٔ کمیسیون سلطنتی، ۱۹۳۷ م.

ii) خطوط آتش‌بس، ۱۹۴۹ م.، و اشغال اسرائیل، ۱۹۶۷ م.

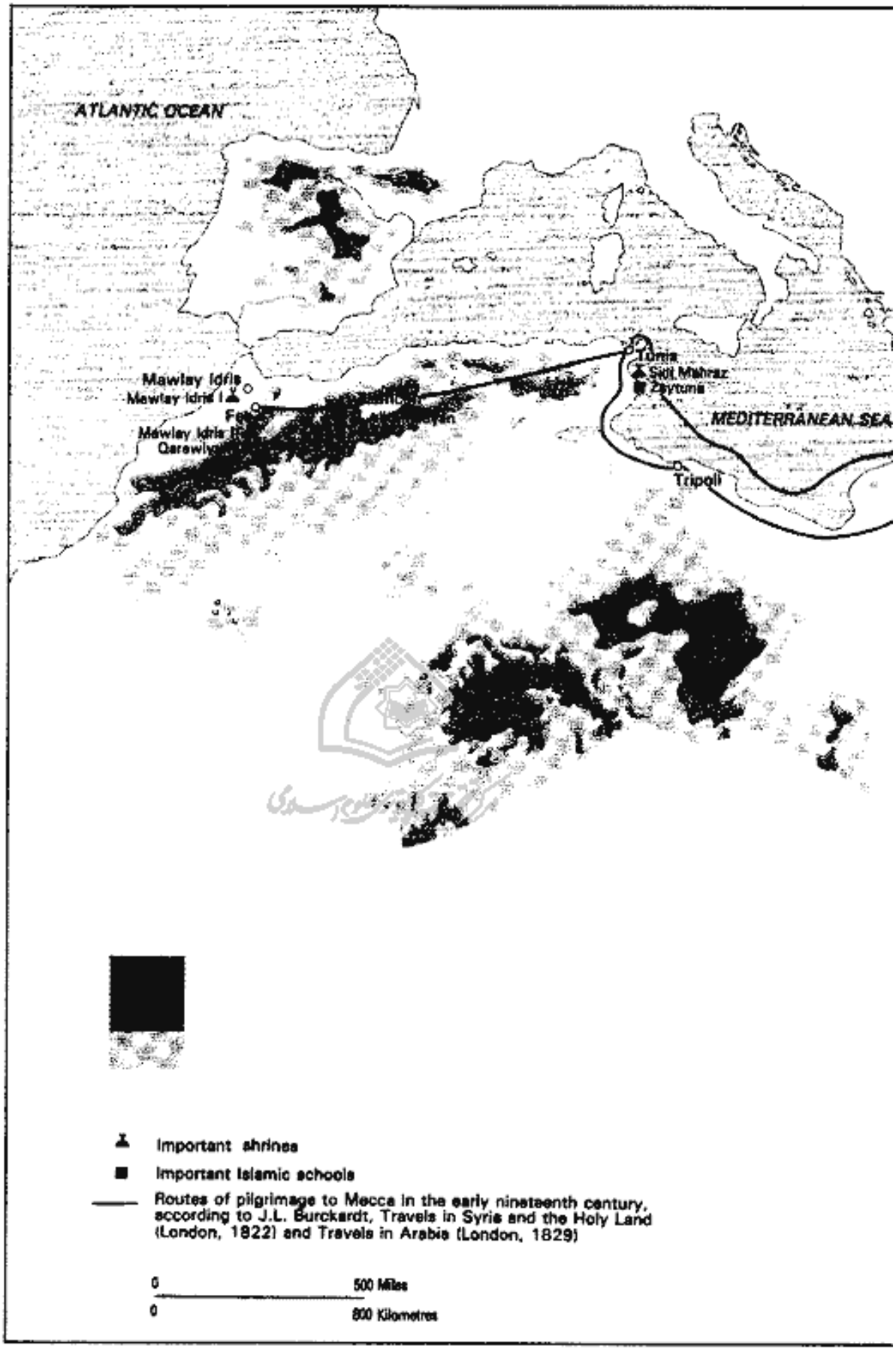


نقشهٔ شمارهٔ ۱۱: مغرب و خاورمیانه در سال ۱۹۸۸ م.


ATLANTIC OCEAN
Algiers
Annaba
Oran
Fez
Rabat
Casablanca
MOROCCO
Marrakish
TUNISIA
Tripoli
WESTERN SAHARA
ALGERIA
LIBYA
MAURITANIA
SYRIA
League of Arab States
(Palestine is also a member)
0
500 Miles
0
800 Kilometres



نقشهٔ شمارهٔ ۱۲: راههای زیارتی، اماکن مقدس و مراکز آموزشی.


ATLANTIC OCEAN
Mawlay Idris
Mawlay Idris I
Mawlay Idris II
Qarawiyin
Tunis
Sidi Mahraz
Zaytuna
MEDITERRANEAN SEA
Tripoli
Important shrines
Important Islamic schools
Routes of pilgrimage to Mecca in the early nineteenth century, according to J.L. Burckardt, Travels in Syria and the Holy Land (London, 1822) and Travels in Arabia (London, 1829)
0
500 Miles
0
800 Kilometres


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



منابع


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

GENERAL BIBLIOGRAPHY

Reference books

The Encyclopaedia of Islam, 2nd edn (Leiden, in progress: 5 vols. published 1960–86).

J. D. Pearson and others (eds.), *Index Islamicus 1906–1955* and regular supplements (Cambridge, 1958–).

W. H. Belan, *Index Islamicus 1665–1905* (Millersville, Pennsylvania, 1988).

D. Grimwood-Jones and others, *An Islamic Bibliography* (Hassocks, Sussex, 1977).

J. Sauvaget and C. Cahen, *Introduction to the History of the Muslim East: a bibliographical guide*, English trans. (Berkeley, 1965).

J. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, revised edn (Cambridge, 1984).

C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1967).

G. S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars* (London, 1967).

Geography

R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957).

F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500* (Oxford, 1982).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

P. Birot and J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient* (Paris, 1956).
J. Despois, *L'Afrique du nord* (Paris, 1964).

Historical surveys
M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, 1974).
I. M. Lapidus, *A History of Muslim Societies* (Cambridge, 1988).
U. Haarmann (ed.), *Geschichte der arabischen Welt* (Munich, 1987).
J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge, 1987).

Islam
H. A. R. Gibb, *Islam*, 2nd edn (Oxford, 1969).
F. Rahman, *Islam*, 2nd edn (Chicago, 1979).
M. Ruthven, *Islam in the World* (Harmondsworth, Middlesex, 1984).
J. A. Williams (ed.), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971).

Civilization and culture
J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, 2nd edn (Oxford, 1974).
B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (London, 1976).
H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (London, 1962).
T. Khalidi, *Classical Arab Islam* (Princeton, 1985).
H. A. R. Gibb, *Arabic Literature*, 2nd edn (Oxford, 1963).
G. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols. and 3 supplements (Leiden, 1938–49).
F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, in progress: 9 vols. published 1967–84).
R. Ettinghausen and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam* (London, 1987).
D. Eickelman, *The Middle East: an anthropological approach* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1981).
A. L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle East 700–1900: studies in economic and social history* (Princeton, 1981).

Periodicals (dates are those of first publication)
Arabica (Leiden, 1954).
Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London, 1917).
Der Islam (Berlin, 1910).
International Journal of Middle East Studies (Cambridge, 1970).
Journal of the Economic and Social History of the Orient (Leiden, 1957).
Middle East Journal (Washington, 1947).
Middle Eastern Studies (London, 1964).
Oriente Moderno (Rome, 1921).
Revue des Études Islamiques (Paris, 1927).
Studia Islamica (Paris, 1953).

Prologue

Ibn Khaldun's Muqaddima
Text: E. Quatremère (ed.), *Les prologomènes d'Ebn Khaldun*, 3 vols. (Paris, 1858); *Muqaddimat Ibn Khaldun* (Bulaq, 1857; reprints, Cairo and Beirut).
English trans. F. Rosenthal, *Ibn Khaldun: the Muqaddimah*, 3 vols. (London, 1958).

Ibn Khaldun's History
Text: *Kitab al-'ibar wa diwan al-mubtada wa'l-khabar*, 7 vols. (Bulaq, 1867–8); reprint as *Tarikh al-'allama Ibn Khaldun*, 7 vols. (Beirut, 1956–61).

Partial French trans. M. de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 2 vols. (Algiers, 1847–51).

Autobiography

Text: M. al-Tanji (ed.), *Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa rihlatuhu gharban wa sharqan* (Cairo, 1951); French trans. A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: le voyage d'occident et d'orient* (Paris, 1980).

Studies

Bibliography in A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (London, 1981), pp. 231–318.

A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation* (London, 1982).

M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London, 1957).

M. A. al-Jabiri, *al-'Asabiyya wa'l-dawla* (Casablanca, 1971).

PART I THE MAKING OF A WORLD (SEVENTH–TENTH CENTURY)

Chronicles

Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-ashraf*: Jerusalem edn, Vols. 4A, 4B, 5 (Jerusalem, 1936–); ed. A. Duri, Vols. 3, 4i (Wiesbaden, 1978–).

al-Baladhuri, *Futuh al-buldan*, ed. S. Munajjid, 3 vols. (Cairo, 1956–7); English trans. P. K. Hitti and F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, 2 vols. (New York, 1916–24).

'Ali ibn al-Husayn al-Mas'udi, *Muruj al-dhahab*, ed. C. Pellat, 7 vols. (Beirut, 1966–79); French trans. C. Barbier and P. de Courtelle, 9 vols. (Paris, 1861–77).

Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Kitab tarikh al-rusal wa'l-muluk*: ed. M. J. de Goeje and others, *Annales*, 15 vols. (Leiden, 18–9–1901); ed. M. A. Ibrahim, *Tarikh al-Tabari*, 10 vols. (Cairo, 1960–9); English trans. *The History of al-Tabari* (Albany, New York, in progress: 20 vols. published 1985–9).

Inscriptions

M. van Berchem and others, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicorum*, Part 1 (Egypt), Part 2 (Syria), Part 3 (Asia Minor) (Paris, 1903–54), Part 4i (Arabia) (Cairo, 1985).

E. Combe and others, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (Cairo, in progress: 17 vols. published 1931–82).

Coins

M. Broome, *Handbook of Islamic Coins* (London, 1985).

Surveys

H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London, 1986).

C. Cahen, *L'islam dès origines au début de l'empire ottoman* (Paris, 1970).

D. and J. Sourdel, *La civilisation de l'islam classique* (Paris, 1968).

C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, Vol. 2, revised edn R. Le Tourneau (Paris, 1956); English trans. *History of North Africa* (London, 1970).

E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, revised edn, 3 vols. (Paris, 1950–3).

W. M. Watt and P. Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh, 1965).

M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, revised edn C. Nallino, 3 vols. (Catania, 1933–9).

Chapter 1 A New Power in an Old World

The Middle East before Islam

P. Brown, *The World of Late Antiquity* (London, 1971).

P. Brown, 'The rise and function of the holy man in late antiquity', *Journal of Roman Studies*, Vol. 61 (1971), pp. 80–101.

J. Herrin, *The Making of Christendom* (Oxford, 1987).

J. M. Cook, *The Persian Empire* (London, 1983).

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London, 1961).

I. Shahid, 'Pre-islamic Arabia' in P. M. Holt and others (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 1 (Cambridge, 1970), pp. 3–29.

I. Shahid, *Rome and the Arabs* (Washington, 1984).

I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, 1984).

I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, 1989).

J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam* (Louvain, 1951).

G. Ryckmans, 'Les religions arabes preislamiques', *Le Muséon*, Vol. 26 (1951), pp. 6–61.

H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris, 1937); English trans. *Mohammed and Charlemagne* (London, 1939).

D. Whitehouse and R. Hodges, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe* (London, 1983).

Pre-Islamic poetry

The Mu'allaqat, numerous editions; English trans. A. J. Arberry, *The Seven Odes* (London, 1957).

R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, 3 vols. (Paris, 1952–66).

A. F. L. Beeston and others (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983).

M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry* (Columbus, Ohio, 1975).

T. Husayn, *Fi'-l adab al-jahili* (Cairo, 1927).

A. A. Sa'id (Adunis), *Diwan al-shi'r al-'arabi*, Vols. 1–3 (Beirut, 1964–8).

Muhammad

'Abd al-Malik ibn Hisham, *al-Sira al-nabawiyya*, 2 vols. (Cairo, 1955); English trans. A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (London, 1957).

W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953).

W. M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).

M. Rodinson, *Mahomet*, 2nd edn (Paris, 1968); English trans. *Mohammed* (London, 1971).

M. Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983).

Muhammad ibn 'Umar al-Waqidi, *Kitab al-maghazi*, ed. J. M. B. Jones, 3 vols. (London, 1955).

A. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vols. (Milan, 1905–26).

M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (London, 1980).

P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, 1987).

R. B. Serjeant, '*Haram* and *hawta*: the sacred enclave in Arabia' in A. R. Badawi (ed.), *Mélanges Taha Hussein* (Cairo, 1962), pp. 41–58.

S. P. Brock, 'Syriac views of emergent Islam' in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illinois, 1982), pp. 9–21.

The Qur'an

English trans. A. J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 vols. (London, 1961).

Commentaries: 'Abd Allah ibn 'Umar al-Baydawi, *Anwar al-tanzil*, 2 vols. (Cairo, AH 1330/1912).

Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*, ed. M. M. and A. M. Shakir, Vols. 1–16 (Cairo, 1955–69); English trans. J. Cooper, *Commentary on the Qur'an*, Vol. 1 (Oxford, 1987).
W. M. Watt (ed.), *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970).
T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, 1966).
F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980).
J. Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977).
J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1978).

Chapter 2 The Formation of an Empire

Rashidun and Umayyads

J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902); English trans. *The Arab Kingdom and Its Fall* (Calcutta, 1927).
F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981).
G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illinois, 1982).
H. Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades* (Beirut, 1975).
G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate A.D. 661–750* (London, 1986).
P. Crone, *Slaves on Horses* (Cambridge, 1980).
T. Nagel, *Rechtleitung und Califat* (Bonn, 1975).

'Abbasids

M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970).
H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* (London, 1981).
J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule* (Princeton, 1980).
D. Sourdel, *Le vizirat 'abbasid de 749 à 936*, 2 vols. (Damascus, 1959–60).

Chapter 3 The Formation of a Society

The end of political unity

H. Busse, *Chalif und Grosskönig: die Buyiden in Iraq 945–1055* (Beirut, 1969).
W. Madelung, 'The assumption of the title Shahanshah by the Buyids and "the reign of Daylam" ', *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 28 (1969), pp. 84–108, 168–83.
G. Hanotaux (ed.), *Histoire de la nation égyptienne*, Vol. 4: G. Wiet, *L'Egypte arabe* (Paris, 1937).
M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides* (Paris, 1953).
M. Talbi, *L'emirat aghlabide 184–296/800–909* (Paris, 1960).

Economic and social change

M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984).
H. Djait, *Al-Kufa: naissance de la ville islamique* (Paris, 1986).
J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit, 1970).
S. al-'Ali, *al-Tanzimat al-ijtima'iyya wa'l-iqtisadiyya fi'l-Basra* (Baghdad, 1953).
A. al-Duri, *Tarikh al-'Iraq al-iqtisadi fi'l-qarn al-rabi'* (Baghdad, 1945).
Ya'qub ibn Ibrahim Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj* (Cairo, 1933); French trans. E. Fagnan, *Le livre de l'impot foncier* (Paris, 1921).
M. A. Cook, 'Economic developments' in J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, 2nd edn (Oxford, 1974), pp. 210–43.
A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, 1983).

R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Massachusetts, 1979).
R. W. Bulliet, *The Camel and the Wheel* (Cambridge, Massachusetts, 1975).

Buildings
O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973).
K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Vol. 1, 2nd edn (Oxford, 1969), Vol. 2 (Oxford, 1940).
R. W. Hamilton, *Khirbat al-Mafjar* (Oxford, 1959).
O. Grabar and others, *City in the Desert: Qasr al-Hayr East*, 2 vols. (Cambridge, Massachusetts, 1978).

Geography
A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, 2nd edn, 3 vols. (Paris, 1973–80).
'Ali ibn al-Husayn al-Mas'udi, *Kitab al-tanbih wa'l-ashraf*, ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1894/Beirut, 1965).
Abu'l Qasim ibn 'Ali ibn Hawqal, *Surat al-ard* (Beirut, 1979).

History
A. al-Duri, *Bahth fi nash'at 'ilm al-tarikh 'ind al-'arab* (Beirut, 1960); English trans. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (Princeton, 1983).
T. Khalidi, *Islamic Historiography: the histories of Mas'udi* (Albany, New York, 1975).
F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952).
Muhammad Abu Rayhan al-Biruni, *Tahqiq ma li'l-Hind* (Hyderabad, 1958); English trans. E. Sachau, *Alberuni's India*, 2 vols. (London, 1888).

Literature
J. Pedersen, *The Arabic Book* (Princeton, 1984).
A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature* (Princeton, 1974).
I. 'Abbas, *Fann al-shi'r* (Beirut, 1959).
J. E. Bencheikh, *Poétique arabe: essai sur les voies d'une création* (Paris, 1975).
Abu Tayyib al-Mutanabbi, *Diwan* (numerous editions); English trans. A. J. Arberry, *The Poems of al-Mutanabbi* (Cambridge, 1967).
T. Husayn, *Ma' al-Mutanabbi* (Cairo, 1962).
R. Blachère, *Un poète arabe du 4e siècle de l'Hegire: Abou-t-Tayyib al-Mutanabbi* (Paris, 1935).
C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz* (Paris, 1953).
C. Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, English trans. (London, 1969).

Regional identity
U. Haarmann, 'Regional sentiment in medieval Islamic Egypt', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 43 (1980), pp. 55–66.
A. al-Duri, *al-Takwin al-tarikhi li'l-umma al-'arabiyya* (Beirut, 1984); English trans. A. A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation* (London, 1987).

Chapter 4 The Articulation of Islam

Caliphate and imamate
T. W. Arnold, *The Caliphate*, 2nd edn (London, 1965).
W. Madelung, 'Imama', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 3, pp. 1163–9.
A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (London, 1965).
T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam*, 2 vols. (Zurich, 1981).

P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, 1986).
J. C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman* (Cambridge, 1987).

Theology
I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); English trans. A. and R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, 1981).
H. Laoust, *Les schismes dans l'islam* (Paris, 1965).
W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973).
A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1982).
J. Van Ess, *Anfänge Muslimische Theologie* (Wiesbaden, 1977).
M. A. Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge, 1981).
L. Gardet and M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 2nd edn (Paris, 1970).
W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London, 1985).
R. J. McCarthy, *The Theology of Al-Ash'ari* (Beirut, 1953).
G. Makdisi, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious thought', *Studia Islamica*, Vol. 17 (1962), pp. 37–80; Vol. 18 (1963), pp. 19–39.

Shi'ism and Isma'ilism
M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven, 1985).
S. M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism* (Leiden, 1983).
W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1971).
W. Madelung, 'Isma'iliyya', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 4, pp. 198–206.

Hadith
Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' al-sahih*, 8 vols. (Bulaq, AH 1296/1879), 3 vols. (Cairo, AH 1348/1930).
I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. 2 (Halle, 1890); English trans. ed. S. M. Stern, *Muslim Studies*, Vol. 2 (London, 1971).
G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge, 1983).
W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague, 1977).

Jurisprudence and law
J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950).
J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964).
P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge, 1987).
N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964).
Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risala*, ed. A. M. Shakir (Cairo, AH 1357/1938); English trans. M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961).
E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, 2 vols. (Paris, 1938–43).

Sufism
M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965).
J. Baldick, *Mystical Islam* (London, 1989).
A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, North Carolina, 1975).
R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1914).
R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).
M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (London, 1950).
L. Gardet and G. C. Anawati, *Mystique musulmane* (Paris, 1961).
Harith ibn Asad al-Muhasibi, *Kitab al-nufus* (Beirut, 1984).
J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi* (Bonn, 1961).
Muhammad ibn 'Ali al-Tirmidhi, *Kitab Khatm al-awliya*, ed. U. Yahya (Beirut, 1965).

Ahmad ibn 'Abd Allah al-Isbahani, *Hilyat al-awliya*, 10 vols. (Cairo, 1932–8).
L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922).
L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansour Hallaj, martyr mystique de l'islam*, 2nd edn, 4 vols. (Paris, 1975); English trans. H. Mason, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, 4 vols. (Princeton, 1982).

Philosophy
F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike in Islam* (Zurich, 1965); English trans. *The Classical Heritage in Islam* (London, 1975).
R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962).
M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd edn (London, 1983).
G. F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, 1985).

PART II ARAB MUSLIM SOCIETIES (ELEVENTH–FIFTEENTH CENTURY)

Chronicles
'Izz al-Din 'Ali ibn al-Athir, *al-Kamil fi'l-tarikh*, 12 vols. (Cairo, 1884–5).
Ahmad ibn' 'Ali al-Maqrizi, *Kitab al-suluk li ma'rifat duwal al-mulak*, 8 parts (Cairo, 1934–72).
Muhammad Lissan al-Din al-Khatib, *Kitab a'mal al-'alam*: Vol. 3, *Tarikh al-Maghrib al-'arabi fi'l-'asr al-wasit* (Casablanca, 1964).

Geographers and travellers
Muhammad ibn 'Abd Allah Ibn Battuta, *Tuhfat al-nuzzar fi ghara'ib al-amsar wa'aja' ib al-safar*, ed. T. Harb, *Rihlat Ibn Battuta* (Beirut, 1987); English trans. H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, 3 vols. (Cambridge, 1958–71).
Yaqut ibn 'Abd Allah al-Hamawi, *Mu'jam al-buldan*, 10 vols. (Cairo, 1906–7).
Leo Africanus, French trans. A. Epaulard, *Jean Leon, l'Africain, Description de l'Afrique*, 2 vols. (Paris, 1956); English trans. J. Pory, *The History and Description of Africa*, 3 vols. (London, 1896).

Documents
S. M. Stern (ed.), *Fatimid Decrees* (London, 1964).
S. M. Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries* (Oxford, 1965).
D. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram al-Sarif in Jerusalem* (Beirut, 1984).

Survey
G. E. Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, 1953).

Chapter 6 The Countryside

Agricultural production and irrigation
R. M. Adams, *Land behind Baghdad* (Chicago, 1965).
J. C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia* (Oxford, 1977).
J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du proche-orient* (Paris, 1946).
H. M. Rabie, *The Financial System of Egypt A. H. 564–741/1169–1341* (London, 1972).
T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia* (Cambridge, 1970).
M. Mundy, 'The Family, Inheritance and Islam' in A. al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London, 1988).

Tribes and authority
R. Montagne, *La civilisation du désert* (Paris, 1947).
C. Cahen, 'Nomades et sédentaires dans le monde musulman du moyen âge' in Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus, 1947), pp. 423–37.
P. Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen* (Oxford, 1989).
J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, 2nd edn (Paris, 1978).
E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, 1949).
A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York, 1928).
W. Lancaster, *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge, 1981).
J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen* (Paris, 1963).
J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame* (London, 1965).
L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley, 1986).

Chapter 7 The Life of Cities

Cities in general
A. H. Hourani and S. M. Stern (eds.), *The Islamic City* (Oxford, 1970).
I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts, 1967).

The size of cities
A. Raymond, 'La population du Caire de Maqrizi à la description de l'Egypte', *Bulletin d'Études Orientales*, Vol. 28 (1975), pp. 201–15.
J. C. Russell, *Medieval Regions and their Cities* (Bloomington, Indiana, 1972).
M. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, 1977).

The growth and shape of cities
Cairo J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 years of the City Victorious* (Princeton, 1971).
J. M. Rogers, 'al-Kahira', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol IV, pp. 424–41.
Damascus J. Sauvaget, 'Esquisse d'une histoire de la ville de Damas', *Revue des Études Islamiques*, Vol. 8 (1934), pp. 421–80.
Aleppo J. Sauvaget, *Alep* (Paris, 1941).
H. Gaube and E. Wirth, *Aleppo: historische und geographische Beitrage* (Wiesbaden, 1984).
Jerusalem M. Burgoyne and D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem: an architectural study* (London, 1987).
Baghdad G. Makdisi, 'The topography of eleventh century Baghdad', *Arabica*, Vol. 6 (1959), pp. 178–97, 281–309.
Qus J. C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Egypte médiéval: Qus* (Cairo, 1976).
San'a R. B. Serjeant and R. Lewcock (eds.), *San'a, an Arabian Islamic City* (London, 1983).
Fez R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinids* (Norman, Oklahoma, 1961).
R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat* (Casablanca, 1949).

The life of a great city: Cairo
Ahmad ibn 'Ali al-Maqrizi, *al-Mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr al-khitat wa'l-akhbar*, ed. G. Wiet, 5 vols. (Cairo, 1911); index: A. A. Haridi, *Index analytique des ouvrages d'Ibn Duqmaq et de Maqrizi sur le Caire*, 3 vols. (Cairo, 1983–4).
S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 5 vols. (Berkeley, 1967–88).
E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London, 1836 and reprints).

Trades and markets
G. Wiet and A. Raymond, *Les marchés du Caire* (Cairo, 1979).
E. Wirth, 'Zum probleme des bazars', *Der Islam*, Vol. 51 (1974), pp. 203–60; Vol. 52 (1975), pp. 6–46.
S. Y. Habib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalten 1171–1517* (Wiesbaden, 1965).
R. Lopez, H. Miskimin and A. L. Udovitch, 'England to Egypt: long-term trends and long-distance trade' in M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East* (London, 1970), pp. 93–128.
A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970).
M. Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris, 1966); English trans. *Islam and Capitalism* (London, 1974).

Elements of the population
B. Musallam, *Sex and Society in Islam* (Cambridge, 1983).
B. Lewis, *The Jews of Islam* (London, 1984).
R. Brunschvig, "Abd', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 1, pp. 24–40.
G. Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch–arabischer Gesellschaft bis zum 16ten Jahrhundert* (Bonn, 1967).

The life of houses
J. C. Garcin and others, *Palais et maisons du Caire: L'époque mamelouk (13e–16e siècle)* (Paris, 1982).
D. Waines, 'Cuisine' in T. Mostyn and A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 240–3.

Chapter 8 Cities and Their Rulers

Armies
V. J. Parry and M. E. Yapp (eds.), *War, Technology and Society in the Middle East* (London, 1975).
D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (London, 1956).
D. Ayalon, *The Mamluk Military Society* (London, 1979).

Loyalties
R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, 1980).
C. Cahen, 'Mouvements populaires et autonomisme urbain dans L'Asie musulmane du moyen âge', *Arabica:* Vol. 5 (1958), pp. 225–50, Vol. 6 (1959), pp. 25–56, 233–65.

Adminstration
C. F. Petry, *The Civilian Élite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, 1981).
J. P. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: mazalim under the Bahri Mamlukes* (Leiden, 1985).
R. Brunschvig, 'Urbanisme médiéval et droit musulman', *Revue des Études Islamiques* (1947), pp. 127–55.
B. Johansen, '*Amwal zahira wa amwal batina*: town and countryside as reflected in the tax-system of the Hanafite School' in W. al-Qadi (ed.), *Studia Arabica and Islamica* (Beirut, 1981), pp. 247–63.
B. Johansen, 'The all-embracing town and its mosques', *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Vol. 32 (1981), pp. 139–61.
A. Raymond, 'Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionelles', *Maghreb Mashrek*, No. 123 (1989), pp. 194–201.

Control of the land
C. Cahen, 'L'évolution de l'iqta' du 9e au 13e siècle' in Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus, 1977), pp. 231–69.
A. K. S. Lambton, 'The evolution of the *iqta'* in medieval Iran', *Iran*, Vol. 5 (1967), pp. 41–50.

Political theory
'Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *al-Ahkam al-sultaniyya* (Cairo, AH 1298/1881); French trans. E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, reprint (Paris, 1982).
Husayn ibn 'Ali, Nizam al-Mulk, *Siyaset-name*; English trans. H. Darke, *The Book of Government, or Rules for Kings*, 2nd edn (London, 1978).
Ahmad Ibn Taimiyya, *al-Siyasa al-shar'iyya fi islah al-ra'y wa'l-ra'iyya* (Baghdad, n.d.); French trans. H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya* (Beirut, 1948).
Muhammad al-Farabi, *Ara ahl al-madina al-fadila*; text and English trans. R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford, 1985).

Chapter 9 Ways of Islam

Pillars of Islam
G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951).
M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pélerinage à la Mekke* (Paris, 1923).
J. Jomier, *Le mahmal et la caravanne égyptienne des pélerins de la Mecque 13e–20e siècle* (Cairo, 1953).
'Ali ibn Abi Bakr al-Harawi, *Kitab al-isharat ila ma'rifat al-ziyarat* (Damascus, 1957); French trans. J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pélerinage* (Damascus, 1957).
R. Peters, *Islam and Colonialism: the doctrine of jihad in modern history* (The Hague, 1979), pp. 9–37.

Saints and Sufis
J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971).
C. Padwick, *Muslim Devotions* (London, 1961).
J. A. Williams (ed.), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971), 'The friends of God', pp. 307–70.
I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. 2 (Halle, 1890), pp. 277–378; English translation S. M. Stern, *Muslim Studies*, Vol. 2 (London, 1971), 'Veneration of saints in Islam', pp. 255–341.
T. Canaan, *Mohammadan Saints and Sanctuaries in Palestine* (London, 1927).
J. S. Macpherson, *The Mawlids of Egypt* (Cairo, 1941).
E. A. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization* (London, 1933).

Mahdism
W. Madelung, 'al-Mahdi', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 5, pp. 1230–8.
I. Goldziher (ed.), *Le livre de Mohamed ibn Tumart, mahdi des Almohades* (Algiers, 1903).

Chapter 10 The Culture of the *'Ulama*

Codes of law
L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman* (Paris, 1953).
'Abd Allah ibn Abi Zayd al-Qayrawani, *Risala*; text and French trans. L. Bercher, *La Risala ou Epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite malekite* (Algiers, 1949).

'Abd Allah ibn Ahmad ibn Qudama, *Kitab al-'umda fi ahkam al-fiqh* (Cairo, 1933); French trans. H. Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudama* (Beirut, 1950).
J. Berque, "Amal', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 1, pp. 427–8.
A. Layish and A. Shmueli, 'Custom and *shari'a* in the Beduin family according to legal documents from the Judaean desert', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 42 (1979), pp. 29–45.

Madrasas
G. Makdisi, *The Rise of Colleges: institutions of learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981).
J. Berque, 'Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école de Fès', *Revue Historique du Droit Français et Etranger*, Vol. 27 (1949), pp. 64–117.

Biographical dictionaries
H. A. R. Gibb, 'Islamic biographical literature' in B. Lewis and P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 54–8.
Ahmad ibn Muhammad Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan wa anba abna al-zaman*, ed. I. 'Abbas, 8 vols. (Beirut, 1968–72).

al-Ghazali
W. M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963).
Muhammad al-Ghazali, *Ihya 'ulum al-din*, 4 vols. (Cairo, 1916).
G. H. Bousquet, *Ihya ouloum ed-din ou vivification des sciences de la foi: analyse et index* (Paris, 1955).
Muhammad al-Ghazali, *al-Munqidh min al-dalal*, ed. J. Saliba and K. 'Ayyad (Damascus, 1939); English trans. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment* (Boston, 1980).
F. Jabr, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Beirut, 1958).

Chapter 11 Divergent Paths of Thought

Philosophy
L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1955).
W. E. Gohlman (ed. and trans.), *The Life of Ibn Sina* (Albany, New York, 1974).
al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn Sina, *Kitab al-isharat wa'l-tanbihat*, ed. S. Dunya, 4 vols. (Cairo, 1957–60); French trans. A. M. Goichon, *Livre des directives et remarques* (Paris, 1951).
A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris, 1938).
Muhammad al-Ghazali, *Tahafut al-falasifa*, ed. S. Dunya, 3rd edn (Cairo, 1964).
Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Tahafut al-tahafut*, ed. S. Dunya (Cairo, 1964); English trans. S. van den Bergh (London, 1954).
Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, ed. G. F. Hourani (Leiden, 1959); English trans. G. F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1961).

Ibn 'Arabi
Muhyi al-Din ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, ed. A. 'Afifi (Cairo, 1946); English trans. R. J. W. Austin, *The Bezels of Wisdom* (London, 1980).
A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Cambridge, 1939).
O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, 2 vols. (Damascus, 1964).
T. Izutsu, *Sufism and Taosim: a comparative study of key philosophical concepts*, revised edn (Berkeley, 1984).

Ibn Taymiyya
H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politique de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (Cairo, 1939).

Shi'i thought
H. Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law* (London, 1984).
D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion* (London, 1933).
E. Kohlberg, 'From Imamiyya to Ithna'ashariyya', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 39 (1976), pp. 521–34.

Druzes
M. G. S. Hodgson, 'Duruz', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 2, pp. 631–4.
D. Bryer, 'The origins of the Druze religion', *Der Islam*: Vol. 52 (1975), pp. 47–84, 239–62; Vol. 53 (1976), pp. 5–27.
N. M. Abu Izzeddin, *The Druzes* (Leiden, 1984).

Christians and Jews
A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London, 1968).
G. Graf, *Geschichte der christliche arabischen Literatur*, 5 vols. (Vatican, 1944–53).
N. Stillman (ed.), *The Jews of Arab Lands* (Philadelphia, 1979).

Shared cults
F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols. (Oxford, 1929).
N. Slousch, *Travels in North Africa* (Philadelphia, 1927).

Chapter 12 The Culture of Courts and People

Andalusian society and culture
E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne* (Cairo, 1938).
T. F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton, 1979).
R. I. Burns, *Islam under the Crusades: colonial survival in the thirteenth-century kingdom of Valencia* (Princeton, 1973).

Art and architecture
K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vols. (Oxford, 1952–9).
G. Marçais, *L'architecture musulmane de l'occident* (Paris, 1954).
O. Grabar, *The Alhambra* (London, 1975).
R. Ettinghausen, *Arab Painting* (Lausanne, 1962).
O. Grabar, *The Illustrations of the Maqamat* (Chicago, 1984).
A. Lane, *Early Islamic Pottery* (London, 1947).
A. Lane, *Later Islamic Pottery*, 2nd edn (London, 1971).
J. W. Allan, *Islamic Metalwork: the Nuhad es-Said collection* (London, 1982).
J. Lehrman, *Earthly Paradise: garden and courtyard in Islam* (London, 1980).
J. Dickie, 'The Hispano-Arab garden', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 31 (1958), pp. 237–48.

Literature
I. 'Abbas, *Tarikh al-adab al-andalusi*, 2nd edn, 2 vols. (Beirut, 1969–71).
S. M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry* (Oxford, 1974).
Ahmad ibn 'Abd Allah ibn Zaydun, *Diwan*, ed. K. al-Bustani (Beirut, 1951).
Abu Bakr ibn al-Tufayl, *Hayy ibn Yaqdhan*, ed. J. Saliba and K. 'Ayyad, 5th edn (Damascus, 1940); English trans. L. E. Goodman, *Hayy ibn Yaqzan* (New York, 1972).
D. Goldstein (ed.), *The Jewish Poets of Spain 900–1250* (Harmondsworth, Middlesex, 1971).

M. M. Badawi, 'Medieval Arabic drama: Ibn Daniyal', *Journal of Arabic Literature*, Vol. 13 (1982), pp. 83–107.
Y. Eche, *Les bibliothèques arabes* (Damascus, 1962).

Popular literature and romance
P. J. Cachia, *Narrative Ballads of Modern Egypt* (Oxford, 1988).
H. T. Norris, *The Adventures of Antar* (Warminster, Wiltshire, 1988).
H. T. Norris, *Saharan Myth and Saga* (Oxford, 1972).
A. Miquel and P. Kemp, *Majnun et Layla: l'amour fou* (Paris, 1984).
M. Mahdi, *Kitab alf layla wa layla* (Leiden, 1984).
D. B. Macdonald, 'The earlier history of the Arabian Nights', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1924), pp. 353–97.
P. Heath, 'Romance as genre in *The Thousand and One Nights*', *Journal of Arabic Literature*: Vol. 18 (1987), pp. 1–21; Vol. 19 (1988), pp. 1–26.

Music
H. G. Farmer, *A History of Arabian Music* (London, 1929).
Abu'l-Faraj al-Isbahani, *Kitab al-aghani*, 30 vols. (Cairo, 1969–79).
Muhammad al-Ghazali, *Ihya 'ulum al-din* (Cairo, 1916), Vol. 2, pp. 236–69; English trans. D. B. Macdonald, 'Emotional religion in Islam as affected by music and singing', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901), pp. 198–252, 705–48; (1902), pp. 1–28.
O. Wright, 'Music', in J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford, 1974), pp. 489–505.
O. Wright and others, 'Arabic music' in S. Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (London, 1980), Vol. 1, pp. 514–39.
E. Neubauer, 'Islamic religious music' in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Vol. 9, pp. 342–9.
O. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250–1300* (Oxford, 1978).

Science and medicine
A. I. Sabra, 'The scientific enterprise' in B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (London, 1976), pp. 181–200.
A. I. Sabra, 'The exact sciences' in J. R. Hayes (ed.), *The Genius of Arab Civilization* (London, 1976).
J. Vernet, 'Mathematics, astronomy, optics' in J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford, 1974), pp. 461–89.
M. Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh, 1978).
M. Ullmann, *Die Medizin in Islam* (Leiden, 1970).
P. Johnstone, 'Tradition in Arabic Medicine', *Palestine Exploration Quarterly*, Vol. 107 (1975), pp. 23–37.

The occult
L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. 1, Parts 1 and 2 (New York, 1934).
M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften in Islam* (Leiden, 1972).
G. E. von Grunebaum and R. Caillois (eds.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley, 1966).

PART III THE OTTOMAN AGE (SIXTEENTH–EIGHTEENTH CENTURY)

General histories
P. Kinross, *The Ottoman Centuries: the rise and fall of the Turkish empire* (London, 1977).
S. J. and E. Shaw, *A History of the Ottoman Empire and Turkey*, 2 vols. (Cambridge, 1976–7).
R. Mantran (ed.), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris, 1989).
I. H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Tarihi*, Vols. 1–4, new edn (Ankara, 1982–3).
E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Vols. 6–8, new edn (Ankara, 1983).
A. K. Rafiq, *Bilad al-Sham wa Misr 1516–1798*, 2nd edn (Damascus, 1968).

Chapter 13 The Ottoman Empire

The rise of Ottoman power
P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1971).
R. P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington, Indiana, 1983).
A. Hess, *The Forgotten Frontier: a history of the sixteenth century Ibero-African frontier* (Chicago, 1978).
A. Hess, 'The evolution of the Ottoman seaborne empire in the age of the oceanic discoveries, 1453–1525', *American Historical Review*, Vol. 75 (1970), pp. 1892–1919.
R. H. Savory, *Iran under the Safavids* (London, 1980).
F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2nd edn, 2 vols. (Paris, 1966); English trans. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols. (London, 1972–3).

The structure of government
H. Inalcık, *The Ottoman Empire: the classical age, 1300–1600* (London, 1973).
H. Inalcık, *The Ottoman Empire: conquest, organization and economy* (London, 1976).
A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford, 1956).
I. H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Devletinin Teşkilâtından Kapukulu Ocakları*, 2 vols. (Ankara, 1943–4).
I. H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (Ankara, 1945).
N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (New York, 1972).
C. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* (Princeton, 1986).
M. Kunt, *The Sultan's Servants: the transformation of Ottoman provincial government, 1550–1650* (New York, 1983).
O. G. de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselle de Busbecq*, English trans. (Oxford, 1927).
P. Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, 4th edn (London, 1675).

Examples of Ottoman documents
Ö. L. Barkan, *Kanunlar* (İstanbul, 1943).
R. Mantran and J. Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans: les provinces syriennes* (Beirut, 1951).
R. Mantran, 'Règlements fiscaux: la province de Bassora', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 10 (1967), pp. 224–77.
U. Heyd, *Documents on Palestine 1552–1615* (Oxford, 1960).
R. Mantran, *Inventaire des documents d'archive turcs du Dar-el-Bey (Tunis)* (Paris, 1961).
A. Temimi, *Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger* (Tunis, 1979).

Religious and judicial organization
I. H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Devletinin Ilmiye Teşkilâtı* (Ankara, 1965).
U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973).
U. Heyd, 'Some aspects of the Ottoman fetva', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 32 (1969), pp. 35–56.
R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul* (London, 1986).
R. C. Repp, 'Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy' in N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972), pp. 17–32.

Government in the Arab provinces
A. Raymond, 'Les provinces arabes 16e–18e siècle' in R. Mantran (ed.), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris, 1989), pp. 341–420.
P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516–1922* (London, 1962).
P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (London, 1973).
S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1925).
A. M. Al-'Azzawi, *Tarikh al-'Iraq bayn ihtilalayn*, 5 vols. (Baghdad, 1935–56).
A. Abu-Husayn, *Provincial Leadership in Syria 1575–1650* (Beirut, 1985).
K. S. Salibi, *The Modern History of Lebanon* (London, 1965).
A. Cohen and B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton, 1978).
W. D. Hütteroth and K. Abdelfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century* (Erlangen, 1972).

Chapter 14 Ottoman Societies

Population
Ö. L. Barkan, 'Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux 15e et 16e siècles', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 1 (1958), pp. 9–36.
M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia 1450–1600* (London, 1972).
D. Panzac, *La peste dans l'empire ottoman* (Louvain, 1985).

Trade
S. Faroghi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: trade, crafts and food-production in an urban setting 1520–1620* (Cambridge, 1984).
S. Faroghi, *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire* (London, 1986).
R. Mantran, 'L'empire ottoman et le commerce asiatique aux 16e et 17e siècles' in D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia* (Oxford, 1970), pp. 169–79.

Istanbul
H. Inalcık, 'Istanbul', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Vol. 4, pp. 224–48.
R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du 17e siècle* (Paris, 1962).
L. Güçer, 'Le commerce intérieur des céréales dans l'empire ottoman pendant la seconde moitié du 16e siècle', *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul*, Vol. 11 (1949–50), pp. 163–88.
L. Güçer, 'L'approvisionnement d'Istanbul en céréales vers le milieu du 18e siècle', ibid., pp. 153–62.

Arab cities
A. Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th–18th centuries* (New York, 1984).
A. Raymond, *Les grandes villes arabes a l'époque ottomane* (Paris, 1985).
A. Tamimi (ed.), *al-Hayat al iqtisadi li'l-wilayat al-'arabiyya wa masadiruha fi'l-'ahd al-*

'uthmani, 3 vols.: Vols. 1 and 2 Arabic, Vol. 3 French and English (Zaghouan, Tunisia, 1986).
A. Abdel-Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane* (Beirut, 1982).

Buildings
G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (London, 1971).
J. Revault, *Palais et demeures de Tunis, 16e et 17e siècles* (Paris, 1967).
B. Maury and others, *Palais et maisons du Caire: époque ottomane, 16e–18e siècle* (Paris, 1967).

Religion and literature
N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972).
L. W. Thomas, *A Study of Naima* (New York, 1972).
A. Abdesselam, *Les Historiens tunisiens des 17e, 18e et 19e siècles* (Paris, 1973).
J. Berque, *L'intérieur du Maghreb 15e–19e siècles* (Paris, 1978).
J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb* (Paris, 1982).
B. Braude and B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols. (New York, 1982).
S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968).
G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676* (London, 1973).

Sudan
P. M. Holt and M. W. Daly, *A History of the Sudan*, 4th edn (London, 1988).

Morocco
Ahmad al-Nasiri al-Salawi, *Kitab al-istiqsa li akhbar duwal al-maghrib al-aqsa*, 9 vols. (Casablanca, 1954–6); French trans. 'Histoire des dynasties du Maroc', *Archives Marocaines*, Vols. 9 (1906), 10 (1907), 30 (1923), 31 (1925), 32 (1927), 33 (1934).
H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845*, 26 vols. (Paris, 1905–60).
E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa* (Paris, 1922).
J. Berque, *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au 17e siècle* (Paris, 1958).

Chapter 15 The Changing Balance of Power in the Eighteenth Century

General introduction
T. Naff and R. Owen (eds.), *The Islamic World in the 18th Century* (Carbondale, Illinois, 1977).

The central government
I. Moradgea d'Ohsson, *Tableau générale de l'empire ottoman*, 7 vols. (Paris, 1788–1924).
H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. 1, Part i (London, 1950).
N. Itzkowitz, 'Eighteenth century Ottoman realities', *Studia Islamica*, Vol. 16 (1961), pp. 73–94.
R. A. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Istanbul, 1984).
M. Aktepe, *Patrona Isyani 1730* (Istanbul, 1958).

The Arab provinces
P. Kemp, *Territoires d'Islam: le monde vu de Mossoul au 18e siècle* (Paris, 1982).
H. L. Bodman, *Political Factors in Aleppo 1760–1826* (Chapel Hill, North Carolina, 1963).
A. Russell, *The Natural History of Aleppo*, 2nd edn, 2 vols. (London, 1794).
J. L Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (London, 1822).

A. K. Rafeq, *The Province of Damascus 1723–1783* (Beirut, 1966).
K. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708–1758* (Princeton, 1980).
K. K. Barbir, 'From pasha to efendi: the assimilation of Ottomans into Damascene society 1516–1783', *International Journal of Turkish Studies*, Vol. 1 (1979–80), pp. 63–83.
A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century* (Jerusalem, 1973).
A. al-Budayri al-Hallaq, *Hawadith Dimashq al-yawmiyya* (Cairo, 1959).
A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au 18e siècle*, 2 vols. (Damascus, 1973–4).
A. Raymond, 'Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux 17e et 18e siècles' in A. Raymond and others, *Actes du colloque internationale sur l'histoire du Caire* (Cairo, 1973), pp. 353–72.
A. Raymond, 'Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au 18e siècle', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 6 (1963), pp. 58–103.
Description de l'Egypte, 9 vols. text, 14 vols. plates (Paris, 1809–28).
C. F. Volney, *Voyages en Syrie et en Egypte*, 2 vols. (Paris, 1787); English trans. *Travels through Syria and Egypt*, 2 vols. (Dublin, 1793).
'Abd al-Rahman al-Jabarti, *'Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akhbar*, 4 vols. (Bulaq, 1879–80).

Arabia
C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, 3 vols. (Copenhagen, 1774–8); English trans. *Travels through Arabia*, 2 vols. (Edinburgh, 1792).

The Maghrib
L. Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790–1830* (Paris, 1969); English trans. *On the Eve of Colonialism* (New York, 1977).
M. H. Chérif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husain bin 'Ali*, 2 vols. (Tunis, 1984–6).
Muhammad ibn Tayyib al-Qadiri, ed. N. Cigar, *Nashr al-mathani* (London, 1981).

Economic change
A. Raymond, 'L'impact de la pénétration européenne sur l'économie de l'Egypte au 18e siècle', *Annales Islamologiques* 18 (1982), pp. 217–35.
R. Paris, *Histoire du commerce de Marseille*, Vol. 5: *Le Levant* (Paris, 1957).
R. Davis, *Aleppo and Devonshire Square* (London, 1967).
M. von Oppenheim, *Die Beduinen*, 4 vols. (Leipzig/Wiesbaden, (1939–67).
A. A. 'Abd al-Rahim, *al-Rif al-misri fi'l-qarn al-thamin 'ashar* (Cairo, 1974).
K. M. Cuno, 'The origins of private ownership of land in Egypt: a reappraisal', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12 (1980), pp. 245–75.
L. Valensi, *Fellahs tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles* (Paris, 1977); English trans. *Tunisien Peasants in the 18th and 19th Centuries* (Cambridge, 1985).

Architecture and art
J. Revault, *Palais et demeures de Tunis: 18e et 19e siècles* (Paris, 1971).
J. Carswell and C. J. F. Dowsett, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St James, Jerusalem*, 2 vols. (Oxford, 1972).
J. Carswell, 'From the tulip to the rose' in T. Naff and R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Illinois, 1977), pp. 325–55.

Religion and literature
H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. 1, Part ii (London, 1957).
J. Heyworth-Dunne, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London, 1939).

A. Hourani, 'Aspects of Islamic culture: introduction' in T. Naff and R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Illinois, 1977), pp. 253–76.
N. Levtzion and J. O. Voll (eds.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam* (Syracuse, New York, 1987).
J. O. Voll, *Islam: continuity and change in the modern world* (London, 1982).
Muhammad Khalil al-Muradi, *Silk al-durar fi a'yan al-qarn al-thani 'ashar*, 4 vols. (Bulaq, 1883).
M. H. Chérif, 'Hommes de religion et de pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne', *Annales ESC*, Vol. 35 (1980), pp. 580–97.

Wahhabism
H. St J. Philby, *Saudi Arabia* (London, 1955).
H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya* (Cairo, 1939), pp. 506–40.

PART IV THE AGE OF EUROPEAN EMPIRES (1800–1939)

The 'Eastern question'
M. S. Anderson, *The Eastern Question 1774–1923* (London, 1966).
J. C. Hurewitz (ed.), *The Middle East and North Africa in World Politics*, 2 vols. (New Haven, 1975).
L. C. Brown, *International Politics and the Middle East* (London, 1984).

General surveys
M. E. Yapp, *The Making of the Modern Middle East 1798–1923* (London, 1987).
B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1961).
W. R. Polk and R. L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago, 1968).
Groupes de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Egypte au 19e siècle* (Paris, 1982).

Economic and social change
C. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York, 1982).
C. Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East 1800–1914* (Chicago, 1966).
C. Issawi (ed.), *The Fertile Crescent 1800–1914* (New York, 1988).
R. Owen, *The Middle East in the World Economy 1800–1914* (London, 1981).
S. Pamuk, *The Ottoman Empire and World Capitalism 1820–1913* (Cambridge, 1987).
G. Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, 1969).
A. Barakat, *Tatawwur al-milkiyya al-zira'iyya fi Misr wa atharuha 'ala al-harakat al-siyasiyya 1813–1914* (Cairo, 1977).

Intellectual change
N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964).
A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, revised edn (Cambridge, 1983).

Chapter 16 European Power and Reforming Governments (1800–1860)

The expansion of Europe
F. Charles-Roux, *Bonaparte Governor d'Egypte* (Paris, 1936); English trans. *Bonaparte Gouverneur of Egypt* (London, 1937).
H. L. Hoskins, *British Routes to India* (New York, 1928).

J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795–1880* (Oxford, 1968).
C. A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Vol. 1 1827–71 (Paris, 1964).
R. Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians* (New York, 1977).

The Tanzimat and local movements
Turkish Ministry of Education, *Tanzimat* (Istanbul, 1940).
Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 4 vols. (Ankara, 1953–67).
C. V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire* (Princeton, 1980).
U. Heyd, 'The Ottoman 'ulama and westernization in the time of Selim III and Mahmud II' in Heyd (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem, 1960), pp. 63–96.
R. Clogg (ed.), *The Movement for Greek Independence 1770–1821* (London, 1976).
L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453* (New York, 1958).
M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840–1861* (Oxford, 1968).
A. Hourani, 'Ottoman reform and the politics of notables' in Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981), pp. 36–66.

Egypt
A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge, 1984).
E. R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge, 1990).
A. R. al-Rafi'i, *Tarikh al-haraka al-qawmiyya wa tatawwur nizam al-hukm fi Misr*, 14 vols. (Cairo, 1929–51).

Tunisia
L. C. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey 1837–1855* (Princeton, 1974).

Morocco
J. L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, 4 vols. (Paris, 1961–3).
J. L. Miège (ed.), *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au 19e siècle* (Paris, 1969).

Chapter 17 European Empires and Dominant Élites (1860–1914).

The 'Eastern question'
W. L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890–1902*, 2nd edn (New York, 1951).
E. M. Earle, *Turkey, the Great Powers and the Baghdad Railway* (New York, 1966).

The Ottoman government and the provinces
R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876* (Princeton, 1963).
R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, 1963).
R. Abu Manneh, 'Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi', *Middle Eastern Studies 15* (1979), pp. 131–53.
C. Findley, *Ottoman Civil Officialdom* (Princeton, 1989).
E. E. Ramsaur, *The Young Turks: prelude to the revolution of 1908* (Princeton, 1957).
F. Ahmed, *The Young Turks: the Committee of Union and Progress in Turkish politics 1908–1914* (Oxford, 1969).
W. Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia: the Hejaz under Ottoman control 1840–1908* (Columbus, Ohio, 1984).
L. Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement* (Berkeley, 1963).

Beginnings of Zionist immigration
W. Z. Laqueur, *A History of Zionism* (London, 1972).
N. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976).

Egypt
R. Hunter, *Egypt under the Khedives 1805–1879* (Pittsburgh, 1984).
Nubar Pasha, *Mémoires* (Beirut, 1983).
D. Landes, *Bankers and Pashas* (London, 1958).
J. Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (London, 1964).
A. Schölch, *Ägypten den Ägyptern!* (Zurich, 1972); English trans. *Egypt for the Egyptians!: the socio-political crisis in Egypt 1878–1882* (London, 1981).
Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (London, 1908).
J. Berque, *L'Egypte, impérialisme et révolution* (Paris, 1963); English trans. *Egypt, Imperialism and Revolution* (London, 1972).
A. Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer* (London, 1968).
T. Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge, 1988).

Sudan
P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881–1898* (Oxford, 1958).
M. W. Daly, *Empire on the Nile: the Anglo-Egyptian Sudan 1898–1934* (Cambridge, 1986).
Abu Bakr (Babikr) Badri, *Tarikh hayati*, 3 vols. (Omdurman, 1959–61); English trans. *The Memoirs of Babikr Badri*: Vol. 1 (London, 1969), Vol. 2 (London, 1980).

France and the Maghrib
J. Ganiage, *Les Origines du protectorat français en Tunisie 1861–1881* (Tunis, 1968).
C. R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Vol. 2: 1871–1954 (Paris, 1979).
C. R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France 1871–1919* (Paris, 1968).
E. Burke, *Prelude to Protectorate in Morocco* (Chicago, 1976).
D. Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc 1912–1925*, 3 vols. (Paris, 1988).

Population and economic change
A. Jwaideh, 'Midhat Pasha and the land system of lower Iraq' in A. Hourani (ed.), *St Antony's Papers: Middle Eastern Affairs 3* (London, 1963), pp. 106–36.
N. N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800–1980* (Cambridge, 1987).
R. Aboujaber, *Pioneers over Jordan* (London, 1989).
A. Schölch, *Palästina im Umbruch 1856–1882* (Stuttgart, 1986).
B. Labaki, *Introduction à l'histoire économique du Liban: soie et commerce extérieur . . . 1840–1914* (Beirut, 1984).
D. Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe* (Paris, 1971).
E. J. R. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy 1820–1914* (London, 1962).
G. Baer, *Introduction to the History of Landownership in Modern Egypt 1800–1950* (London, 1962).
J. Poncet, *La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis 1881* (Paris, 1962).
X. Yacono, *La colonisation des plaines du Chelif*, 2 vols. (Algiers, 1955–6).
X. Yacono, 'Peut-on évaluer la population de l'Algérie vers 1830?' *Revue Africaine*, Vol. 98 (1954), pp. 277–307.
J. Ruedy, *Land Policy in Colonial Algeria* (Berkeley, 1967).

Social change
D. Quaetaert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881–1908* (New York, 1983).
L. T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut* (Cambridge, Massachusetts, 1983).
L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascus factions and estates of the 18th and 19th centuries* (Stuttgart, 1985).
R. Tresse, 'L'évolution du coutume syrien depuis un siècle' in Centre d'Études de Politique Étrangère, *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*, Vol. 2 (Paris, 1938), pp. 87–96.
A. Mubarak, *al-Khitat al-tawfiqiyya*, 4 vols. (Cairo, 1887–9).
J. P. Thieck, 'Le Caire d'après les *Khitat* de 'Ali pacha Mubarak' in Groupe de Recherche et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Egypt au 19e siècle* (Paris, 1982), pp. 101–16.
A. Berque, 'Fragments d'histoire sociale' in Berque, *Écrits sur l'Algérie* (Aix-en-Provence, 1986), pp. 25–124.
K. Brown, *People of Salé: tradition and change in a Moroccan city 1830–1930* (Manchester, 1976).

Chapter 18 The Culture of Imperialism and Reform

Orientalism
M. Rodinson, *La fascination de l'islam* (Paris, 1980); English trans. *The Mystique of Islam* (London, 1989).
E. Said, *Orientalism* (London, 1978).
A. Hourani, *Europe and the Middle East* (London, 1980).
N. Daniel, *Europe, Islam and Empire* (Edinburgh, 1966).

Education
A. I. 'Abd al-Karim, *Tarikh al-ta'lim fi Misr*, 3 vols. (Cairo, 1945).
A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800–1901* (Oxford, 1961).
A. L. Tibawi, *American Interests in Syria 1800–1901* (Oxford, 1966).
A. L. Tibawi, *Islamic Education: its traditions and modernization into the Arab national systems* (London, 1972).
D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843–1914* (Oxford, 1969).
H. Charles, *Jésuites missionaires dans la Syrie et le Proche-Orient* (Paris, 1929).
A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine 1860–1960* (Paris, 1965).

Journalism
P. de Tarazi, *Tarikh al-sahafa al-'arabiyya*, 4 vols. in 3 (Beirut, 1913–33).
I. 'Abduh, *Tarikh al-tiba'a wa'l-sahafa fi Misr* (Cairo, 1949).
N. Farag, 'The Lewis affair and the fortunes of *al-Muqtataf*', *Middle Eastern Studies*, Vol. 8 (1972), pp. 74–83.

Literature
M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge, 1975).
S. K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols. (Leiden, 1977).
S. K. Jayyusi (ed.), *Modern Arabic Poetry: an anthology* (New York, 1987).
A. Shawqi, *al-Shawqiyyat*, 4 vols. (Cairo, 1961).
I. Shahid, *al-'Awda ila Shawqi* (Beirut, 1986).
A. Boudot-Lamotte, *Ahmad Šawqi, l'homme et l'oeuvre* (Damascus, 1977).

M. M. Badawi, *Early Arabic Drama* (Cambridge, 1988).
M. M. Badawi, *Modern Arabic Drama in Egypt* (Cambridge, 1987).

Islamic reform
C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1933).
N. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'* (Berkeley, 1972).
N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, 1968).
M. 'Abduh, *Risalat al-tawhid* (Cairo, numerous editions); English trans. *The Theology of Unity* (London, 1966).
M. R. Rida, *Tarikh al-ustadh al-imam al-shaykh Muhammad 'Abduh*, 3 vols. (Cairo, 1906–31).
J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar* (Paris, 1954).
A. H. Green, *The Tunisian Ulama 1873–1915* (Leiden, 1978).
F. de Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt* (Leiden, 1978).
B. Abu Manneh, 'The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century', *Die Welt des Islams*, Vol. 22 (1982), pp. 1–36.
O. Depont and X. Coppolani, *Les confrèries religeuses musulmanes* (Algiers, 1897).
C. S. Hurgronje, 'Les confrèries, la Mecque et le pan-islamisme' in Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Vol. 3 (Bonn, 1923), pp. 189–206.
C. S. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*; English trans. (Leiden, 1931).
J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: a Sufi order in the modern world* (Cambridge, 1965).

Nationalism
S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1964).
S. Mardin, *Jön Türklerin siyasî Fikirleri 1895–1908* (Ankara, 1964).
Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, ed. and trans. N. Berkes (London, 1959).
W. L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the life and thought of Sati' al-Husri* (Princeton, 1971).
W. L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the campaign for Islamic nationalism* (London, 1985).
S. al-Husri, *Al-Bilad al'arabiyya wa'l-dawla al-'uthmaniyya* (Beirut, 1960).
G. Antonius, *The Arab Awakening* (London, 1938).
S. Haim (ed.), *Arab Nationalism: an anthology* (Berkeley, 1962).
C. E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism* (Urbana, Illinois, 1973).
Z. N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism* (Beirut, 1966).
P. S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: the politics of Damascus 1860–1920* (Cambridge, 1983).
J. M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London, 1960).
I. Gershoni and J. P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: the search for Egyptian nationhood 1900–1930* (New York, 1986).
L. C. Brown, 'Stages in the process of change' in C. A. Micaud (ed.), *Tunisia: the politics of modernization* (London, 1964), pp. 3–66.
A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine 1830–1912* (Paris, 1977).

Chapter 19 The Climax of European Power (1914–1939)

The First World War and the peace settlement

E. Monroe, *Britain's Moment in the Middle East 1914–1956* (London, 1963).

B. C. Busch, *Mudros to Lausanne: Britain's frontier in Asia 1918–1923* (Albany, New York, 1976).

T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (London, 1935).

E. Kedourie, *England and the Middle East: the destruction of the Ottoman Empire 1914–1921*, 2nd edn (London, 1987).

M. Vereté, 'The Balfour Declaration and its makers', *Middle Eastern Studies*, Vol. 6 (1970), pp. 48–76.

A. J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1925*, Vol. 1: *The Islamic World after the Peace Conference* (London, 1927).

C. M. Andrew and A. S. Kanya-Forstner, *France Overseas: the Great War and the climax of French imperial expansion* (London, 1981).

P. Kinross, *Atatürk: the rebirth of a nation* (London, 1964).

A. Kazancigil and E. Özbudun (eds.), *Atatürk, Founder of a Modern State* (London, 1981).

Mandates and western interests

E. Monroe, *The Mediterranean in Politics* (London, 1938).

S. H. Longrigg, *Iraq 1900–1950* (London, 1953).

P. Sluglett, *Britain in Iraq 1914–1932* (London, 1976).

M. Khadduri, *Independent Iraq 1932–1958*, 2nd edn (London, 1960).

P. S. Khoury, *Syria and the French Mandate* (London, 1987).

M. C. Wilson, *King Abdullah, Britain and the Making of Jordan* (Cambridge, 1987).

L. Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East* (London, 1966).

The problem of Palestine

W. Z. Laqueur (ed.), *An Israel–Arab Reader* (London, 1969).

J. C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine* (New York, 1950).

Palestine Royal Commission, *Report*, Cmd 5479 (London, 1937).

W. Khalidi, *From Haven to Conquest* (Beirut, 1971).

F. R. Nicosia, *The Third Reich and the Palestine Question* (London, 1985).

K. Stein, *The Land Question in Palestine 1917–1936* (Chapel Hill, North Carolina, 1984).

Y. M. Porath, *The Emergence of the Palestinian National Movement 1918–1929* (London, 1974).

Y. M. Porath, *The Palestinian Arab National Movement 1929–1939* (London, 1977).

Egypt

A. Lutfi al-Sayyid-Marsot, *Egypt's Liberal Experiment 1922–1936* (Berkeley, 1977).

M. Anis, *Dirasat fi thawrat sanat 1919* (Cairo, 1963).

M. H. Haykal, *Mudhakkirat fi'l-siyasa al-misriyya*, 3 vols. (Cairo, 1951–78).

M. Deeb, *Party Politics in Egypt: the Wafd and its rivals 1919–1939* (London, 1979).

The Maghrib

J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962); English trans. *French North Africa: the Maghrib between two world wars* (London, 1962).

R. Le Tourneau, *Évolution politique de l'Afrique du nord musulmane 1920–1961* (Paris, 1962).

A. al-Fasi, *al-Harakat al-istiqlaliyya fi'l-maghrib al-'arabi* (Cairo, 1948).

Economic and social change
H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978).
C. Issawi, *Egypt, an Economic and Social Analysis* (London, 1947).
R. L. Tignor, *State, Private Enterprise and Economic Change in Egypt 1918–1952* (Princeton, 1984).
A. Dasuqi, *Kibar mallak al-aradi al-zira'iyya wa dawruhum fi'l-mujtama' al-misri* (Cairo, 1975).
S. B. Himadeh (ed.), *The Economic Organization of Syria* (Beirut, 1936).
S. B. Himadeh (ed.), *al-Nizam al-iqtisadi fi'l-'Iraq* (Beirut, 1938).
E. Davis, *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization 1920–1941* (Princeton, 1983).
J. Beinin and Z. Lockman, *Workers on the Nile: nationalism, communism, Islam and the Egyptian working class 1882–1954* (London, 1988).
R. Montagne, *Naissance du proletariat marocain* (Paris, 1951).

Chapter 20 Changing Ways of Life and Thought (1914–1939)

Urban life
M. Wahba, 'Cairo memories', *Encounter*, Vol. 62 v (May 1984), pp. 74–9.
A. Adam, *Casablanca*, 2 vols. (Paris, 1968).
J. Abu Lughod, *Rabat: urban apartheid in Morocco* (Princeton, 1980).
R. D. Matthews and M. Akrawi, *Education in Arab Countries of the Near East* (Washington, 1950).
R. F. Woodsmall, *Muslim Women Enter a New World* (London, 1936).
S. Graham-Brown, *Images of Women. . . . 1860–1950* (London, 1988).

Literature and art
P. Cachia, *Taha Husain* (London, 1956).
T. Husayn, *al-Ayyam*, 3 vols. (Cairo, 1929–73); English trans. Vol. 1: *An Egyptian Childhood* (London, 1932); Vol. 2: *The Stream of Days* (London, 1948); Vol. 3: *A Passage to France* (London, 1976).
T. Husayn, *Mustaqbil al-thaqafa fi Misr*, 2 vols. (Cairo, 1938).
A. Shabbi, *Diwan* (Beirut, 1971).
G. Sadoul (ed.), *The Cinema in the Arab Countries* (Beirut, 1966).
J. Racy, 'Arabic music and the effects of commercial recording', *The World of Music*, Vol. 20 (1978), pp. 47–55.
J. Racy, 'Music' in T. Mostyn and A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 244–50.
J. Dickie, 'Modern Islamic Architecture in Alexandria', *Islamic Quarterly*, Vol. 13 (1969), pp. 183–91.

Islamic movements
H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947).
C. Geertz, *Islam Observed* (New Haven, 1968).
R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London, 1969).
A. 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa usul al-hukm* (Cairo, 1925); French trans. 'L'islam et les bases du pouvoir', *Revue des Études Islamiques*: Vol. 7 (1933), pp. 353–91; Vol. 8 (1934), pp. 163–222.
A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940* (Paris, 1967).
W. Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle* (Algiers, n.d.).

E. Gellner, 'The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism' in Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), pp. 149–73.
K. Brown, 'The impact of the *Dahir Berbère* in Salé' in E. Gellner and C. Micaud (eds.), *Arabs and Berbers* (Paris, 1967), pp. 201–15.

PART V THE AGE OF NATION-STATES (SINCE 1939)

Reference books

Europa Publications, *The Middle East and North Africa* (London, annual 1948–).
Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes, *Annuaire de l'Afrique du Nord* (Paris, annual 1962–).
T. Mostyn and A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988).
P. Mansfield, *The Middle East: a political and economic survey*, 4th edn (London, 1973).
W. Knapp, *North-west Africa: a political and economic survey*, 3rd edn (Oxford, 1977).

Statistics

United Nations, Department of Economic Affairs, *World Economic Survey* (New York, annual).
United Nations, Statistical Office, *Statistical Year-book* (New York, annual).
United Nations, Food and Agriculture Organization, *Production Year-book* (Rome, annual).
United Nations Educational, Social and Cultural Organization (UNESCO), *Statistical Year-book* (Paris, annual).

Countries and regions

P. Sluglett and D. M. Farouk-Sluglett, *Iraq since 1958* (London, 1987).
P. Marr, *The Modern History of Iraq* (London, 1985).
A. J. Cottrell and others, *The Persian Gulf States* (Baltimore, 1980).
R. S. Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States* (London, 1989).
F. Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates* (London, 1982).
A. Raymond (ed.), *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris, 1980).
D. Hopwood, *Syria, 1945–1986: politics and society* (London, 1988).
P. Gubser, *Jordan* (London, 1983).
H. Cobban, *The Making of Modern Lebanon* (London, 1985).
N. Lucas, *The Modern History of Israel* (London, 1974).
Groupe de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Egypte d'aujourd'hui* (Paris, 1977).
D. Hopwood, *Egypt: politics and society 1945–1984*, 2nd edn (London, 1986).
Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes, *Introduction à l'Afrique du nord contemporaine* (Paris, 1975).
M. K. and M. J. Deeb, *Libya since the Revolution* (New York, 1982).
J.-C. Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, 2nd edn (Paris, 1983).

Chapter 21 The End of the Empires (1939–1962)

The Second World War

I. S. O. Playfair and others, *History of the Second World War: the Mediterranean and the Middle East*, 6 vols. (London, 1954–73).
C. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, 3 vols. (Paris, 1954–9); English trans. 3 vols. (London, 1955–60).

E. L. Spears, *Fulfilment of a Mission: the Spears Mission in Syria and Lebanon 1941–1944* (London, 1977).
H. Macmillan, *War Diaries: politics and war in the Mediterranean 1943–1945* (London, 1984).
Y. Porath, *In Search of Arab Unity 1930–1945* (London, 1986).
A. M. H. Gomaa, *The Foundation of the League of Arab States* (London, 1977).

Britain and the Middle East
W. R. Louis, *The British Empire in the Middle East 1935–1951* (Oxford, 1984).
W. R. Louis and J. A. Bill (eds.), *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil* (London, 1988).
W. R. Louis and R. Owen (eds.), *Suez 1956: the crisis and its consequences* (Oxford, 1989).

The problem of Palestine
W. R. Louis and R. W. Stookey (eds.), *The End of the Palestine Mandate* (London, 1986).
M. J. Cohen, *Palestine and the Great Powers* (Princeton, 1982).
B. Morris, *The Birth of the Palestine Refugee Problem 1947–1949* (Cambridge, 1987).
A. Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist movement and the partition of Palestine* (Oxford, 1988).
M. 'Alami, *'Ibrat Filastin* (Beirut, 1949); English trans. 'The lesson of Palestine', *Middle East Journal*, Vol. 3 (1949), pp. 373–405.

France and the Maghrib
C.-A. Julien, *L'Afrique du nord en marche*, 3rd edn (Paris, 1972).
M. Bourguiba, *La Tunisie et la France* (Paris, 1954).
A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien* (Paris, 1962).
M. Lacheraf, *L'Algérie, nation et société* (Paris, 1965).
A. Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954–1962* (London, 1977).
J. Daniel, *De Gaulle et l'Algérie* (Paris, 1986).

Chapter 22 Changing Societies (1940s and 1950s)

Economic growth
Y. Sayigh, *The Arab Economy: past performance and future prospects* (Oxford, 1982).
D. Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East* (London, 1957).
Lord Salter, *The Development of Iraq* (London, 1955).
C. Issawi, *Egypt at Mid-century* (London, 1954).
C. Issawi, *Egypt in Revolution* (London, 1963).
R. Mabro, *The Egyptian Economy 1952–1972* (Oxford, 1974).
A. Gaitskell, *Gezira: a study of development in the Sudan* (London, 1959).
S. Amin, *L'économie du Maghreb*, 2 vols. (Paris, 1966).
G. Leduc (ed.), *Industrialisation de l'Afrique du nord* (Paris, 1952).
W. D. Swearingen, *Moroccan Mirages: agricultural dreams and deceptions 1912–1986* (London, 1986).

Urbanization
L. C. Brown (ed.), *From Madina to Metropolis* (Princeton, 1973).
P. Marthelot, 'Le Cairo, nouvelle métropole', *Annales Islamologiques*, Vol. 8 (1969), pp. 189–221.
A. Raymond, 'Le Caire' in Centre de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Egypte d'aujourd'hui* (Paris, 1977), pp. 213–41.

Architecture
H. Fathy, *Architecture for the Poor: an experiment in rural Egypt* (Chicago, 1973).
S. S. Damluji, 'Islamic architecture in the modern world' in T. Mostyn and A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 232–6.

Chapter 23 National Culture (1940s and 1950s)

Education
J. S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East* (Ithaca, New York, 1973).
B. G. Massialas and S. A. Jarrar, *Education in the Arab World* (New York, 1983).
J. Waardenburg, *Les universités dans le monde arabe actuel*, 2 vols. (Paris, 1966).
A. B. Zahlan, *Science and Science Policy in the Arab World* (London, 1980).

Historiography
A. Laroui, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse* (Paris, 1970); English trans. *The History of the Maghrib* (Princeton, 1977).
C. Zurayq, *Nahnu wa'l-tarikh* (Beirut, 1959).

Literature
J. Stetkevych, 'Classical Arabic on stage' in R. C. Ostle (ed.), *Studies in Modern Arabic Literature* (Warminster, Wiltshire, 1975), pp. 152–66.
Adunis (A. A. Sa'id), *al-athar al-kamila*, 2 vols. (Beirut, 1971).
B. S. al-Sayyab, *Diwan*, 2 vols. (Beirut, 1971–4).
D. Johnson-Davies (ed. and trans.), *Arabic Short Stories* (London, 1983).
N. Mahfuz, *Zuqaq al-midaqq* (Cairo, 1947); English trans. *Midaq Alley* (London, 1974).
N. Mahfuz, *Bayn al-qasrain, Qasr al-shawq, al-Sukkariyya* (The 'Cairo Trilogy'; Cairo, 1956–7); English trans. of Vol. 1, *Palace Walk* (London, 1990).
A. al-Sharqawi, *al-Ard* (Cairo, 1954).
L. Ba'labakki, *Ana ahya* (Beirut, 1963).
J. Dejeux, *Littérature maghrebine de langue française*, 3rd end. (Sherbrooke, Quebec, 1980).
J. Dejeux and A. Memmi, *Anthologie des écrivains maghrebins d'expression française*, 2nd edn (Paris, 1965).
K. Yacine, *Nedjma* (Paris, 1956).
M. Feraoun, *Le fils du pauvre* (Paris, 1954).
A. Djebar, *Les alouettes naïves* (Paris, 1967).

Islamic movements
K. M. Khalid, *Min huna nabda* (Cairo, 1950); English trans. *From Here We Start* (Washington, 1953).
T. Husayn, *al-Fitna al-kubra*, 2 vols. (Cairo, 1947–56).
O. Carré and G. Michaud, *Les frères musulmans: Egypt et Syrie 1920–1982* (Paris, 1983).
O. Carré, *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb* (Paris, 1984).
S. Qutb, *Al-'Adala al-ijtima'iyya fi'l-islam*, 4th edn (Cairo, 1954); English trans. S. Kotb, *Social Justice in Islam* (New York, 1970).
M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford, 1973).

Chapter 24 The Climax of Arabism (1950s and 1960s)

'Abd al-Nasir and Nasirism

P. Mansfield, *Nasser* (London, 1969).

R. Stephens, *Nasser* (London, 1971).

H. Heikal, *The Sphinx and the Commissar: the rise and fall of Soviet influence in the Middle East* (London, 1978).

H. Heikal, *Cutting the Lion's Tail: Suez through Egyptian eyes* (London, 1986).

M. Kerr, *The Arab Cold War 1958–1970*, 3rd edn (London, 1971).

E. O'Ballance, *The War in the Yemen* (London, 1971).

E. O'Ballance, *The Third Arab–Israeli War* (London, 1972).

Political ideas

J. 'Abd al-Nasir, *Falsafat al-thawra* (Cairo, 1955); English trans. *The Philosophy of the Revolution* (Cairo, 1955).

Egypt, Department of Information, *Mashru' al-Mithaq al-watani* (Cairo, 1962).

S. A. Hanna and G. H. Gardner (eds.), *Arab Socialism: a documentary survey* (London, 1969).

S. Botman, *The Rise of Egyptian Communism* (Syracuse, New York, 1988).

J. F. Devlin, *The Ba'th Party* (Stanford, California, 1966).

M. 'Aflaq, *Fi sabil al-ba'th* (Damascus, 1959).

M. 'Aflaq, *Ma'rakat al-masir al-washid* (Beirut, 1958).

M. A. al-'Alim and A. Anis, *Fi'l-thaqafa al-misriyya* (Beirut, 1955).

L. 'Awad, *Thaqafatuna fi muftaraq al-turuq* (Beirut, 1974).

A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes* (Paris, 1974); English trans. *The Crisis of the Arab Intellectual* (Berkeley, 1974).

A Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, revised edn (Paris, 1977).

Chapter 25 Arab Unity and Disunity (since 1967)

War and peace with Israel

E. O'Ballance, *No Victor, No Vanquished: the Yom Kippur war* (London, 1968).

W. B. Quandt, *Decade of Decision: American policy towards the Arab–Israeli conflict 1967–1976* (Berkeley, 1977).

W. B. Quandt, *Camp David: peacemaking and politics* (Washington, 1986).

H. Kissinger, *Years of Upheaval* (London, 1982).

J. Carter, *The Blood of Abraham* (Boston, 1985).

M. Riyad, *Mudhakkirat 1948–1975* (Beirut, 1985); English trans. M. Riad, *The Struggle for Peace in the Middle East* (London, 1981).

H. Heikal, *The Road to Ramadan* (London, 1975).

P. Seale, *Asad of Syria: the struggle for the Middle East* (London, 1988).

The infitah

J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat* (Princeton, 1983).

R. Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat* (Cambridge, 1985).

H. Heikal, *Kharif al-ghadab*, 2nd edn (Beirut, 1983); English trans. *Autumn of Fury* (London, 1983).

Y. Sayigh, *The Economies of the Arab World*, 2 vols. (London, 1975).

J. S. Birks and C. Sinclair, *Arab Manpower: the crisis of development* (London, 1980).

M. Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria* (Cambridge, 1988).

Palestinians under occupation
H. Cobban, *The Palestinian Liberation Organization* (Cambridge, 1984).
M. Benvenisti and others, *The West Bank Handbook* (Jerusalem, 1986).
D. MacDowell, *Palestine and Israel* (London, 1989).

The Lebanese civil war
K. Salibi, *Cross-roads to Civil War* (London, 1976).
K. Salibi, *A House of Many Mansions* (London, 1988).
E. Picard, *Liban: état de discorde* (Paris, 1988).
Z. Schiff and E. Ya'ari, *Israel's Lebanon War* (London, 1985).
R. Khalidi, *Under Siege: P.L.O. decision-making during the 1982 war* (New York, 1986).

The war between Iraq and Iran
S. Chubin and C. Tripp, *Iran and Iraq at War* (London, 1988).

Chapter 26 A Disturbance of Spirits (since 1967)

Social divisions
S. Ibrahim, *The New Arab Social Order: a study of the social impact of oil wealth* (London, 1982).
R. Owen, *Migrant Workers in the Gulf* (London, 1985).
D. MacDowell, *The Kurds* (London, 1985).

Men and women
E. Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East* (Austin, Texas, 1985).
L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Massachusetts, 1978).
N. Hijab, *Womanpower: the Arab debate on women at work* (Cambridge, 1988).
F. Mernissi, *Beyond the Veil: male–female dynamics in a modern Muslim society*, revised edn (London, 1985).
N. Abu Zahra, 'Baraka, material power, honour and women in Tunisia', *Revue d'Histoire Maghrébine*, Nos. 10–11 (1978), pp. 5–24.

The movement of ideas
G. A. Amin, *Mihnat al-iqtisad wa'l-thaqafa fi Misr* (Cairo, 1982).
H. Hanafi, *al-Turath wa'l-tajdid* (Cairo, 1980).
S. J. al-'Azm, *Naqd al-fikr al-dini* (Beirut, 1969).
H. Djaït, *La personalité et le devoir arabo-islamique* (Paris, 1974).
M. A. al-Jabiri, *al-Khitab al-'arabi al-mu'asir* (Casablanca, 1982).
M. A. al-Jabiri, *Takwin al-'aql al-'arabi*, 2nd edn (Beirut, 1985).
F. Ajami, *The Arab Predicament* (Cambridge, 1981).

The reassertion of Islam
H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London, 1982).
R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (London, 1985).
F. Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982).
J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (Cambridge, 1981).
J. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge, 1986).
J. R. Cole and N. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, 1986).
G. Kepel, *Le prophète et Pharaon* (Paris, 1984); English trans. *The Prophet and Pharaoh* (London, 1985).
M. Gilsenan, *Recognizing Islam* (London, 1982).
S. 'Ulways, *Rasa'il ila'l-imam al-Shafi'i* (Cairo, 1978).
S. Qutb, *Ma'alim fi'l-tariq* (Cairo, 1964).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست اعلام


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اسامی اماکن

آتن ۲۴
آسوان ۵۱۰، ۵۲۰، ۵۶۱
آسیای صغیر ۱۹۳
آسیای مرکزی ۲۱، ۲۶، ۵۶، ۶۱، ۶۴، ۷۶، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۲۸، ۲۳۶، ۳۶۵، ۳۶۸، ۴۴۳، ۶۳۰
آکسفورد ۹، ۷۸، ۲۱۸، ۴۲۴
آگره
آلبانی ۴۵۳
آلمان ۲۴، ۱۶۸، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۲۴، ۴۴۵، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۶۶، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۱۹
آمالفی ۷۶، ۱۶۸
آمودریا ۵۱، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶
آناتولی ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۵۵، ۷۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۴، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۵۸، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۵۹، ۳۸۸، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۴۶
آنتیل ۳۷۳
ابوظبی ۳۸۴، ۵۶۲، ۵۷۷، ۵۸۱
احسا ۳۴۵، ۳۴۸
اردن ۲۴۰، ۴۵، ۴۹۲، ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۵۸، ۵۶۴، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۷، ۵۹۲، ۶۰۰، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۲۱، ۶۳۱، ۵۳۴
ارگی ۱۸۷
ازمیر ۳۴۶
اسپانیا ۱۲ ـ ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۵۱، ۵۴، ۷۱ ـ ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۹ ـ ۸۲، ۱۲۷، ۱۳۱ ـ ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۷۸،

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۷۱،
۲۷۶، ۲۸۰، ۳۰۷ ـ ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۹،
۳۲۳، ۳۲۴، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۰،
۳۸۶، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۵۵، ۵۸۶، ۶۳۰، ۶۳۱

استانبول ۱۳۳، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۲۰،
۳۲۲، ۳۲۳ ـ ۳۲۹، ۳۳۴ ـ ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲
ـ ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۹ ـ ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۹،
۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۲۷،
۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۴۵، ۴۴۶

اسرائیل ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۰۱ ـ ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۹
ـ ۵۱۱، ۵۱۸، ۵۲۴، ۵۳۱، ۵۶۶ ـ ۵۷۷، ۵۸۴،
۵۸۵، ۵۸۸ ـ ۵۹۲، ۶۲۰

اسکاندیناوی ۷۸

اسکندریه ۱۳، ۱۶، ۲۴، ۲۹، ۱۱۸، ۱۶۸،
۱۸۵، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۹۰، ۴۰۳، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰،
۴۲۹، ۴۵۲، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۳۱

اشبیلیه ۲۷۸، ۲۸۰

اقیانوس اطلس ۹، ۵۱، ۱۳۰، ۱۴۳ ـ ۱۴۶،
۱۵۱، ۱۵۲، ۲۱۹، ۳۴۸ ـ ۳۵۰، ۴۰۵، ۴۱۹، ۵۸۶

اقیانوس هند ۹، ۲۲، ۲۸، ۷۴، ۷۵، ۸۹، ۱۲۰،
۱۳۰، ۱۳۷ ـ ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۲،
۱۵۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۱۱،
۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۶۲، ۳۷۲، ۴۵۲، ۵۶۲،
۵۷۸

الجزایر ۱۲، ۱۴۴، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۵۱، ۳۵۲،
۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۸۰،
۳۸۳ ـ ۳۸۷، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۱ ـ
۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۸، ۴۳۸ ـ ۴۴۱، ۴۴۸،
۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۸۵، ۵۰۷،
۵۰۸، ۵۱۲ ـ ۵۱۶، ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۳۱، ۵۵۵،
۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۷۲، ۵۸۳، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۹۲،
۵۹۶، ۶۰۰، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۳۱

الحصاء ۱۳۹

اندولس ۱۲

انطاکیه ۲۹

انگلستان ۹، ۲۴، ۷۸، ۱۶۸، ۳۳۰، ۳۷۰،
۳۷۱، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵،
۳۹۸، ۴۰۲ ـ ۴۰۶، ۴۲۰، ۴۲۶، ۴۳۹، ۴۴۷، ۴۴۸
ـ ۴۵۵، ۴۵۷ ـ ۴۵۹، ۴۶۳ ـ ۴۶۶، ۴۸۴، ۴۹۱،
۴۹۳ ـ ۵۰۵، ۵۰۸ ـ ۵۱۱، ۵۱۹، ۵۲۴، ۵۲۶،
۵۲۷، ۵۳۵، ۵۳۸، ۵۵۶، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۷۱

اورشلیم ۱۷، ۱۸، ۲۹، ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۹۲،
۱۱۳، ۲۰۳، ۲۴۲، ۲۷۳، ۲۷۷، ۳۲۵، ۳۴۳، ۳۴۴،
۳۵۲، ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۶، ۴۷۴، ۴۸۲، ۵۰۱، ۵۳۱،
۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۶، ۵۸۵

ایبریا ۱۲، ۱۳۳، ۱۴۵

ایتالیا ۲۴، ۷۳، ۷۵، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۸ ـ
۱۷۰، ۲۷۸، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۴،
۳۴۶، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۸۶، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۱۱، ۴۵۳،
۴۵۵، ۴۶۳، ۴۶۶، ۴۸۶، ۴۹۴، ۴۹۹

ایران ۹، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۴۶، ۵۶، ۵۹، ۶۲، ۶۷
ـ ۷۰، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۳۰ ـ

۱۳۲، ۱۳۴ - ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۷،
۱۶۷، ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۳۶،
۲۴۱، ۲۶۹، ۲۷۲، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۲۶،
۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۴۲۵، ۴۶۶، ۴۶۹،
۴۲۵، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۲۳،
۵۶۲، ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۹۱، ۵۹۶، ۶۱۳، ۶۱۷، ۶۱۹،
۶۲۰، ۶۲۳، ۶۳۰
ایسلند ۳۳۰
بابل ۱۴۱، ۱۸۶، ۲۷۱
بالکان ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۴، ۳۶۸،
۳۸۱، ۳۹۸، ۴۴۵
بحرالمیت ۱۴۰
بحرین ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۶۲، ۳۹۹، ۴۵۴، ۵۶۲،
۵۹۷
برکلی ۱۶۴
بریتانیا ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۹، ۴۰۲ - ۴۰۴،
۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۵۰ - ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۶۳
- ۴۶۵، ۴۹۴، ۴۹۸، ۵۰۰ - ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۶۱ -
۵۶۳
بصره ۴۸، ۵۰، ۵۷، ۶۲، ۷۵، ۷۶، ۸۳، ۸۶،
۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۲، ۱۶۷، ۱۶۸، ۳۲۶، ۴۱۹
بغاز بسفر ۳۳۵
بغداد ۲۲، ۶۱ - ۶۵، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۶، ۸۳،
۸۴، ۸۶، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۶،
۱۴۱، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۷،
۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۳۲،
۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۵،
۲۷۷، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۷،
۳۳۹، ۳۴۳، ۳۶۰، ۳۹۴، ۴۷۲ - ۴۷۴، ۴۷۶،
۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۹، ۵۳۴، ۵۳۹، ۵۴۶، ۶۰۰،
۶۰۱
بکلی ۱۵۲، ۳۵۱، ۴۵۱
بلخ ۵۶
بلغارستان ۳۹۸، ۴۰۰
بندر اودسا
بندر سئوتا ۴۰۴
بندر سیراف ۷۵
بندر عقبه ۵۶۸
بندر لیورنو ۳۳۰
بندر ملیلا
بنفوسه ۳۳۸
بنگال ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۲۴
بولاق ۳۳۸
بیت‌الحکمه ۲۹۰
بیت‌المقدس ۹۰، ۲۱۷، ۳۱۹، ۳۵۲، ۵۶۸
بیروت ۴۴، ۱۲۳، ۱۹۳، ۲۷۴، ۲۹۸، ۴۰۰،
۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۸ - ۴۳۰، ۴۶۰، ۴۷۱، ۴۷۴،
۴۸۱، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۷، ۵۲۵، ۵۳۳، ۵۴۳، ۵۴۶،
۵۵۱، ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۸۷، ۵۸۹ - ۵۹۱
بیزانتین ۲۱، ۲۴ ۲۶، ۲۸ - ۳۰، ۳۴، ۴۶، ۴۷،
۵۱، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۷۶، ۸۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۶۹،
۱۸۵، ۱۸۶

بیزانس ۲۷۲، ۳۱۰، ۳۱۹
بین‌النهرین شمالی ۱۴۰
پاریس ۱۶۸، ۳۳۴، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۳۱، ۴۶۰، ۴۶۴ ـ ۴۶۶، ۴۷۵، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۵۱، ۶۲۴
پرا ۳۳۵
پرتغال ۱۲، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۳۳۳، ۳۴۹، ۴۰۷
پروس ۴۰۲، ۴۱۲
تایلند ۶۰۱
ترابوزان ۷۶
تراس ۳۳۶
تریپولیتانیا
تریست ۳۸۲
تل آویو ۴۵۶، ۴۷۲
تونس ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۵۱، ۶۸، ۷۰، ۷۶، ۷۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۲۸، ۳۳۹، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۹ ـ ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۶۰ ـ ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۹۰، ۳۹۳ ـ ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۵ ـ ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۹ ـ ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۹ ـ ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۶، ۴۸۴، ۴۹۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۲۰ ـ ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۳۳، ۵۳۷، ۵۴۰ ـ ۵۴۲، ۵۴۵، ۵۵۷، ۵۶۶، ۵۷۴، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۶، ۶۰۲، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۱۰، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۲۰، ۶۲۳، ۶۳۲، ۶۳۳
تیسفون ۲۷، ۱۴۱
تیمبوکتو ۳۵۰
جامع‌الازهر ۴۴۰، ۵۵۰، ۵۶۱
جبل اخضر ۱۴۴، ۳۴۸
جبل علم ۳۵۲
جدیده ۳۳۸، ۳۶۴
جربا ۱۶۹، ۴۰۷
جندی شاپور ۱۱۸
جنوا ۱۳۳، ۱۶۸، ۳۶۹
جیبوتی ۵۸۳
جیحون ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۶۸
جیکور ۵۴۹
چین ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۹۳، ۲۷۲، ۲۷۹، ۴۵۳، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۹، ۵۵۶
حبشه ۲۸، ۳۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۶۸، ۱۹۲، ۳۶۲، ۴۵۳، ۴۹۶
حجاز ۳۰، ۶۱، ۷۳، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۳۸، ۲۳۶، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۶۰، ۳۶۹، ۳۹۹، ۴۱۹، ۴۴۳، ۴۵۰، ۶۳۶
حضرموت ۱۳۸
حلب ۵۴، ۸۴، ۱۴۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۵، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۷۷، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۷ ـ ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۶۰، ۲۶۴،

۴۷۱
حوران ۳۳۸
حیدرآباد ۹۴
حیره ۳۰، ۳۱
حیفا ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۷۲، ۵۳۳
خانقاه ۱۱۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۷۷
خاورمیانه ۱۱، ۱۲، ۷۵، ۹۰، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۸۰، ۲۳۲، ۳۴۷، ۳۶۴، ۳۷۲، ۳۸۰، ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۴۶، ۴۵۱ - ۴۵۳، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۸ - ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۵، ۵۳۴، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۳، ۵۶۶، ۵۷۰، ۵۷۶ - ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۹، ۵۹۵، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۱
خراسان ۴۸، ۵۱، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۶۷، ۸۳، ۱۵۷، ۲۴۸، ۲۶۸، ۳۰۷
خلیج[فارس] ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۷، ۳۸۴، ۴۵۰ - ۴۵۲، ۵۷۵، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۵، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۰۰، ۶۱۴، ۶۱۶
خوزستان ۶۹
دارالعلم زیتون ۱۹۲
دجله ۲۷، ۳۰، ۶۲، ۶۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۸۷، ۳۲۶، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۳، ۵۲۲، ۵۲۳
دریای خزر ۶۸، ۶۹
دریای سرخ ۲۸، ۷۱، ۷۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۲۳، ۳۱۱، ۳۲۴، ۳۳۷، ۳۴۸، ۳۶۲، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۹۹، ۴۵۰، ۵۶۳، ۶۰۰
دریای سیاه ۷۳، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۷۱
دماغه طلایی ۳۳۵
دماغهٔ امیدنیک ۱۶۸، ۳۳۴، ۳۷۲
دمشق ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۸۲، ۹۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۰۳، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۳ - ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۸۵، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۲۰، ۴۳۷، ۴۶۰، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۱۴، ۵۳۵، ۵۵۳، ۵۵۹، ۵۷۶، ۵۷۷
دمباط ۴۱۹
دوبی ۳۸۴، ۵۶۴
دودکانز ۴۵۳
دهلی ۱۳۴، ۱۹۳
دیر زعفران ۲۷۲
رباط ۳۵۰، ۴۲۰، ۴۵۹، ۵۱۶، ۵۴۱
رود ابرو ۱۴۶
رود تاگوس ۱۴۶
رود دانوب ۳۱۹، ۳۶۹
رود دیاله ۱۵۷
رود گوادال کوی ویر ۱۴۶
رود نیجر
روزتا ۱۶۸، ۴۱۹

روسیه ۳۱۹، ۳۴۶، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۹، ۳۸۲ ـ ۳۸۴، ۳۹۲، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۴۵، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۱۱، ۵۲۴، ۵۶۳، ۵۷۷
روم ۱۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۴۶، ۵۲، ۶۳، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۸۹، ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۱۱، ۳۱۹، ۴۲۴، ۶۲۶
ژاپن ۴۹۶، ۵۸۲
ساله ۳۳۶
سامره ۶۴، ۶۵، ۹۱، ۱۸۷، ۱۹۲
سقلاب ۱۷۶
سن ژوزف ۴۲۸
سنوسیه ۵۰۱
سواکین ۳۴۸
سوریه ۱۲، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۸ ـ ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۴۶ ـ ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۰ ـ ۶۲، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۴، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹ ـ ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵ ـ ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶ ـ ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۱، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۲۴ ـ ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۸، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۰ ـ ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۸۰، ۴۸۴، ۴۹۴، ۴۹۶ ـ ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۲ ـ ۵۲۴، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۸ ـ ۵۶۰، ۵۶۵ ـ ۵۷۰، ۵۷۵ ـ ۵۷۸، ۵۸۱، ۵۸۵ ـ ۵۸۸، ۵۹۱ ـ ۵۹۴، ۵۹۹ ـ ۶۰۲، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۹، ۶۲۵، ۶۳۲، ۶۳۳
سوس ۳۴۹، ۴۰۷
سوق ساروجه ۳۳۸
سویل ۱۳، ۱۴، ۷۳، ۱۴۶، ۱۶۷
سیحون ۵۱، ۳۰، ۱۳۵، ۱۶۷
سیرنائیک ۱۴۵، ۴۴۱، ۴۵۵، ۴۸۶، ۵۰۱
سیسیل ۲۴، ۶۸، ۱۳۲، ۶۳۲
شارجه ۳۸۴، ۵۶۴
شهرزور ۳۲۶
شیراز ۸۴
شیکاگو ۱۶۴، ۶۲۶
صحرای حماد ۱۳۹، ۱۴۰
صحرای سینا ۲۲۲، ۳۲۱، ۵۷۰، ۵۷۸، ۵۸۷
صربستان ۳۸۴
صفد ۳۴۶
صنعا ۲۰۱
صوص ۱۶۹
صیدا ۳۲۵، ۴۱۹
طحامه ۱۳۸
طرابلس ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۶۰،

۳۸۸، ۴۰۵، ۴۵۴، ۴۵۵
طنجه ۱۹۳، ۴۰۵، ۵۰۹
طنطا ۲۳۲
طوس ۲۴۸
ظفار ۵۶۵
عدن ۳۸۴، ۴۱۹، ۴۵۱، ۵۲۹، ۵۶۳، ۵۶۴
عراق ۲۲، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۴۸ ـ ۵۰، ۵۴ ـ ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۰، ۹۶، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۲ ـ ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۷۶ ـ ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵، ۳۰۶ ـ ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۸۸، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۴۶، ۴۵۰ ـ ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۶۰ ـ ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۰ ـ ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۸، ۵۶۹، ۵۷۵، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۳ ـ ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۷ ـ ۶۰۰، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۵، ۶۳۲، ۶۳۳
عربستان ۹، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۸ ـ ۳۱، ۳۴ ـ ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۵ ـ ۵۷، ۶۹ ـ ۷۱، ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۹۶، ۱۲۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸ ـ ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲ ـ ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۲۳، ۲۶۴، ۲۷۵، ۲۸۴، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۴۸، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۸، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۱۹، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۶۱، ۴۶۹، ۴۸۳، ۴۸۸، ۴۹۸، ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۲۵، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۴۰، ۵۶۰، ۵۶۴ ـ ۵۶۷، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۹ ـ ۵۸۱، ۵۸۳ ـ ۵۸۵، ۵۹۹، ۶۰۰
عرفه ۲۲۳، ۲۲۴
عکا ۳۶۰
عمان ۶۹، ۱۳۹، ۱۹۳، ۲۰۶، ۳۴۸، ۳۶۲، ۳۷۲، ۳۹۱، ۳۹۹، ۴۵۱، ۵۲۹، ۵۶۵
غرناطه ۲۷۸
غزه ۵۰۳، ۵۷۱، ۵۷۹، ۵۹۴
غسانیه ۳۰
غوطه ۱۷۱
فانار ۳۳۹
فنات ۱۸۶
فرات ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۵۰، ۶۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۲ ـ ۱۵۴، ۳۲۶، ۳۳۶، ۴۱۲، ۴۶۹، ۵۲۳، ۵۲۷، ۵۸۸، ۶۰۱
فرانسه ۱۸، ۲۴، ۳۳۴، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۷ ـ ۳۸۷، ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۱ ـ ۴۰۶، ۴۱۲ ـ ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۲۸ ـ ۴۳۲، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۵ ـ ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۲ ـ ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۸۲، ۴۸۶،

۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۳، ۴۹۵ ـ ۴۹۷، ۴۹۹ ـ ۵۰۱، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۱ ـ ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۲۳ ـ ۵۲۵، ۵۳۳، ۵۳۷، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۸ ـ ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۸۹، ۵۹۸

فسطاط ۴۸، ۴۹، ۷۱، ۲۷۹، ۳۰۷

فـــض ۷۲، ۱۴۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۸۵ ـ ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۳۳، ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۵۰ ـ ۳۵۳، ۳۶۲، ۳۹۴، ۴۲۰، ۴۴۱، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۷۱، ۴۸۴، ۵۴۲، ۵۵۳

فضان ۵۰۱

فـلسطین ۱۷، ۵۳، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۶۳، ۱۷۹، ۳۱۹، ۳۴۶، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۷۸، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۴۵ ـ ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲ ـ ۴۵۸، ۴۶۰ ـ ۴۶۲، ۴۶۵ ـ ۴۶۷، ۴۶۹ ـ ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۳، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۱ ـ ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۳۳، ۵۴۸، ۵۵۸، ۵۶۳، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۴، ۵۷۸، ۵۸۳، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۴، ۶۳۳

فلورانس ۱۶۸

فوستات ۱۶۷

فیلیپین ۶۰۳

قادسیه ۶۱۹

قاسیون ۲۵۸، ۴۲۰

قـاهره ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۴۴، ۴۸، ۶۶، ۷۱، ۷۵، ۸۴، ۹۴، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۶۷ ـ ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۵ ـ ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۰۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۷ ـ ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۶۴ ـ ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۲ ـ ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۷، ۴۱۹ ـ ۴۲۲، ۴۲۷ ـ ۴۳۳، ۴۶۰، ۴۷۰، ۴۷۱ ـ ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۸، ۵۰۵، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۱، ۵۳۳ ـ ۵۳۶، ۵۴۲، ۵۴۴ ـ ۵۴۷، ۵۵۳، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۲، ۵۷۹، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۲۶

قرطبه ۷۲، ۷۳، ۷۹، ۹۰، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۶۷، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۷۶ ـ ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۰۷

قرناطه ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۶۷، ۲۷۶

قرویین ۱۸۶، ۲۷۸، ۳۵۲، ۳۶۳، ۴۸۴، ۵۴۲

قـسطنطنیه ۲۳، ۷۶، ۱۳۳، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۳۵، ۳۴۷

قصرالنیل ۴۲۰

قطاع ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۰۹

قـفقاز ۱۳۲، ۱۷۶، ۱۹۳، ۳۰۱، ۳۱۴، ۳۲۷، ۳۵۹، ۳۸۴، ۴۱۶، ۴۴۳، ۴۹۳

قول ۳۳

قیروان ۵۱، ۵۴، ۷۰، ۷۹، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۹۶، ۲۳۷، ۲۷۱، ۳۰۷

قبصریه ۱۸۸، ۳۳۸
کاتالونیا ۱۴۶
کاخ الحمراء ۲۷۸
کاخ باردو ۳۶۴
کازابلانکا ۱۹۳، ۳۵۵، ۴۱۹، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۹، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۰۸، ۵۲۱، ۵۳۳
کاظمین ۱۹۲، ۲۶۸
کالج گوردن ۴۲۸
کانال سوئز ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۹۳، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۷۰، ۵۷۵، ۵۷۶
کتبیه ۲۷۸
کراچی ۹۴
کربلا ۵۸، ۱۴۷، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۲۶
کرت ۳۱۹، ۳۷۰، ۳۹۸
کردستان ۱۴۱
کره ۶۰۳
کلیسای اومبریا
کلیسای توسکانی
کمبریج ۱۲۳، ۱۶۴، ۱۹۳، ۴۲۴، ۴۸۸
کمپ دیوید ۵۷۸
کنستانتینوپل ۲۳، ۲۴، ۱۳۳
کوردوبا ۵۴، ۱۲۹، ۱۸۷، ۱۹۶
کوردوفان ۱۵۵
کوفه ۴۸ ـ ۵۰، ۵۸ ـ ۶۰، ۶۲، ۸۳، ۸۴، ۱۰۶
کیور ۷۲
گرانادا ۱۴، ۱۳۳
لانکاشایر ۳۸۲، ۴۵۲، ۴۶۴
لبنان ۸۱، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۲، ۳۲۵، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۸۳، ۳۹۵ ـ ۳۹۷، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۵۰، ۴۵۲ ـ ۴۵۴، ۴۶۰، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۷۷، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۶، ۴۹۷ ـ ۵۰۰، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۶۰، ۵۶۶، ۵۷۴، ۵۸۱، ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۹ ـ ۵۹۴، ۵۹۷ ـ ۵۹۹، ۶۰۲، ۶۱۴، ۶۲۲، ۶۲۳
لندن ۱۸، ۴۴، ۹۴، ۱۲۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۴، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۸۲، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۶۶، ۴۸۹، ۶۲۶
لیبی ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۳۷۸، ۴۰۵، ۴۴۱، ۴۴۸، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۷، ۴۷۸، ۴۸۶، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۰ ـ ۵۰۲، ۵۲۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۵، ۵۷۹، ۵۸۵، ۵۸۷، ۶۰۲، ۶۱۴، ۶۱۶، ۶۲۴
لیورپول ۳۸۲
لیورنو ۳۳۰، ۳۶۲
مارتینیک ۳۷۳
مارسی ۳۶۲، ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۹۴
ماساچوست ۹۴، ۲۱۷
مالدیو ۱۹۳
مالزی ۶۰۳
مجارستان ۳۱۹، ۴۵۱
مخا ۱۰۵

مدیترانه ۲۲ ـ ۲۴، ۲۸ ـ ۲۹، ۴۷، ۵۱، ۶۱، ۷۱، ۷۴، ۷۶ ـ ۷۸، ۸۹، ۹۱، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲ ـ ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹ ـ ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۹۹، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۵۲ ـ ۴۵۴، ۴۷۴ ـ ۴۷۶، ۵۰۵، ۵۳۰

مدینه ۳۸ ـ ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۹۰، ۹۶، ۱۰۶، ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۱۹، ۳۲۷، ۳۵۲، ۳۹۹، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۳۴، ۵۴۰، ۵۴۲

مراکش ۱۱، ۵۱، ۶۹، ۷۰ ـ ۷۳، ۸۰، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۴، ۱۴۴ ـ ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۷، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۲۸، ۳۴۴، ۳۸۸، ۳۴۹، ۳۵۰ ـ ۳۵۳، ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۴ ـ ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۹، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۸، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۶، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۶، ۵۲۰ ـ ۵۲۴، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۳، ۵۳۵ ـ ۵۳۷، ۵۴۰ ـ ۵۴۴، ۵۵۷، ۵۶۶، ۵۷۴، ۵۷۹، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۸، ۶۰۷، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۵

مرمتای ۲۷۲

مرو ۵۶

مسجد الازهر ۱۸۶، ۳۶۵

مسجد خسرویه ۳۴۳

مسجد خیرالدا ۲۷۸

مصارا ۳۴۸

مصر ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۳۴، ۴۶، ۴۹، ۵۹، ۶۲، ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۷۹، ۸۱، ۸۸، ۹۴، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵ ـ ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۷ ـ ۱۷۰، ۱۷۶ ـ ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۹۱، ۲۹۷، ۳۰۷ ـ ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۹ ـ ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۰ ـ ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۷۷ ـ ۳۸۳، ۳۸۹ ـ ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۱ ـ ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۴ ـ ۴۱۶، ۴۱۸ ـ ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۸، ۴۴۰ ـ ۴۴۲، ۴۴۶ ـ ۴۴۹، ۴۵۲ ـ ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۸ ـ ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸ ـ ۴۸۰، ۴۸۲ ـ ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۳ ـ ۵۰۷، ۵۱۱ ـ ۵۱۴، ۵۱۹ ـ ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۵ ـ ۵۳۷، ۵۴۰ ـ ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۸ ـ ۵۶۲، ۵۶۴ ـ ۵۸۷، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۰۰ ـ ۶۰۲، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۴ ـ ۶۱۷، ۶۲۳ ـ ۶۲۵، ۶۳۲ ـ ۶۳۵

مضب ۱۶۹، ۳۳۱
مغرب ۹، ۱۱ ـ ۱۶، ۵۱، ۵۴، ۶۱، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۹۰، ۹۳، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲ ـ ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳ ـ ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۹ ـ ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸ ـ ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۹۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۸ ـ ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۴، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۴، ۴۱۸، ۴۲۹، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۱ ـ ۴۵۳، ۴۵۵ ـ ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۴ ـ ۴۶۶، ۴۷۰ ـ ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۹۵ ـ ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۲ ـ ۵۲۵، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۴۰، ۵۴۲ ـ ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۴۹، ۵۵۳، ۵۵۷، ۶۱۵، ۶۱۸، ۶۳۳
مقتم ۲۷۷
مقدونیه ۳۸۹
مکناس ۳۵۱
مکه ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۳۴ ـ ۳۶، ۳۸ ـ ۴۱، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۹۰، ۹۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۲۲ ـ ۲۲۴، ۲۵۸، ۲۶۸، ۳۱۹ ـ ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۴۰، ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۴۱، ۴۴۷ ـ ۴۵۰، ۴۶۹، ۵۴۰، ۶۲۲
منیٰ ۲۲۳، ۲۲۴
موصل ۱۶۷، ۲۷۹، ۳۲۶، ۳۶۰
مولداوی ۳۱۷
میلان ۱۶۸
مینا ۳۳
نابل ۳۳۴
نترون ۲۷۲
نجد ۱۳۹ ـ ۱۴۱
نجف ۱۴۷، ۱۹۲، ۲۶۷، ۳۲۶
نیشابور ۵۶، ۷۶، ۲۴۸
نسیل ۷۱، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۸۵، ۲۰۴، ۲۹۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۹۰، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۵۳، ۴۷۱ ـ ۴۷۳، ۴۷۸، ۵۲۲، ۵۶۱
نیوهاون ۶۶، ۳۹۶
نیویورک ۲۳۴، ۲۷۳، ۴۲۲
ولاکیه ۳۱۷
ونیز ۷۶، ۱۳۳، ۱۶۸، ۳۱۹، ۳۶۹، ۳۷۰
ویچ وود ۷۸
هلال حاصلخیز ۳۰، ۴۷، ۱۳۹، ۱۴۸، ۳۶۲، ۴۱۶
هلند ۱۶۸، ۳۷۱، ۵۷۶
هندوستان ۱۷، ۵۱، ۷۰، ۷۵، ۱۳۳ ـ ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۹۳، ۲۳۶، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۷۲، ۳۸۴، ۴۰۲، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۵۲، ۵۰۳، ۵۱۱، ۶۳۳

هندیه ۴۱۵
هیرون ۱۷
یافا ۴۱۵، ۵۳۳
یثرب ۳۸
یوگسلاوی ۳۸۴، ۴۹۶، ۵۱۱
یونان ۲۴، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۸۹، ۳۹۸، ۴۳۰، ۴۹۶، ۵۰۰

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اسامی اشخاص

آدامس، م ۱۶۴

آربری، ا. ج ۱۸، ۴۴

ابـــراهـــیم ۳۹، ۴۰، ۹۰، ۲۲۳، ۳۲۵، ۴۳۲، ۶۲۹، ۶۳۴

ابراهیم، حافظ ۴۳۲

ابن ابی‌زید القیروانی ۲۳۷، ۲۵۲

ابن ابی‌سفیان، معاویه ۵۰

ابن ابی‌طالب، علی (ع) ۱۷۳

ابن اسحاق، حنیان ۱۱۹

ابن اسماعیل، محمد ۷۰

ابن‌الاثیر ۲۹۱

ابن الحاج ۱۸۰

ابن‌ایاس ۲۰۴، ۲۹۱

ابن بطوطه ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۳۴

ابن‌تیمیه، احمد ۲۷۴

ابن‌حنبل ۱۰۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۶۸

ابن‌حنبل، احمد ۶۶، ۱۰۲

ابن حنفیه، محمد ۵۹

ابن‌خطاب، عمر ۴۸، ۶۲۹

ابن‌خطیب ۲۹۴

ابن‌خلدون، عبدالرحمن ۱۳

ابن خلکان ۲۴۵

ابن‌دانیال ۲۸۳

ابن‌رشد ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۶

ابن‌رشید ۳۹۹

ابن زیدون ۲۸۰، ۲۹۸

ابن سعود، محمد ۳۶۸

ابـــن‌سینا ۲۵۳ - ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۴

ابن‌شداد، عنتر ۲۸۳

ابن‌طفیل ۲۸۵
ابن طمرت ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۶
ابن عبدالوهاب، محمد ۳۶۸
ابـــن‌عربی ۲۵۸ ـ ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۷۴، ۲۷۶، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۵، ۵۵۳
ابن عشاق ۴۴
ابن عفان، عثمان ۴۹، ۶۲۹
ابن قطیبه ۸۳، ۸۴
ابن مقفع ۸۵
ابن موسی الرضا، علی(ع) ۶۶، ۶۲۸
ابن میمون ۱۷۹، ۲۷۲
ابن میمون، موسی ۲۷۲
ابوالعباس ۵۹ ـ ۶۱، ۶۳۰
ابواللغه ۱۶۴
ابوبکر ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۱۲۲، ۲۲۸، ۲۹۳، ۶۲۹
ابوحنیفه ۱۰۷، ۱۰۸
ابوشادی، زکی ۴۷۶
ابومدیان ۲۳۲
ابومسلم ۵۹، ۶۱
اختال ۸۲
ادریس ۷۱، ۱۲۳، ۱۸۶، ۲۳۲، ۳۵۳، ۲۸۴، ۵۰۱، ۵۵۳
ادونیس ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۳
ارسطو ۱۱۹، ۱۲۱، ۲۵۴
اسدآبادی، سیدجمال‌الدین ۴۳۵
اسکات، والتر ۴۲۵
سکندر ۲۷، ۲۸۳
اسماعیل ۷۰، ۹۹، ۲۲۳، ۳۵۱، ۳۵۴، ۴۰۲، ۵۳۴، ۶۲۸، ۶۳۴
اسماعیل پاشا ۵۳۴
اسمانی، ژوزف ۳۶۷
اصفهانی، ابوالفرج ۲۹۸
اصفهانی، احمد بن ۱۲۳
اعرابی، احمد ۴۰۳
افغانی، جمال‌الدین ۴۳۵
افلاطون ۱۱۹، ۱۲۱
الاشعری ۱۰۳
البدوی، احمد ۲۳۲
التحتاوی، رفاع ۴۳۱
التوحیدی، ابوحیان ۸۶
الجبرتی ۳۴۱، ۳۷۴
الجزولی ۲۲۸
الجهیز ۸۶
المرادی، محمد خلیل ۳۶۵
الحریری ۸۷
الحیکم ۱۷۸
الخطیب البغدادی ۶۳
الزیانی ۳۵۲
السباعی، مصطفی ۵۵۱
الشابی، ابوالقاسم ۴۷۷
الشافعی ۱۰۷، ۱۰۸
الشمرانی ۲۰۶

الطّنوخی ۸۶
العشری ۱۱۶
الفلاوی، سمیع ۴۵۸
الف. رمغان ۶۲۶
القاسم، احمدبن ۱۲۳
القذافی، معمر ۵۷۵
الکندی ۱۲۰، ۲۵۳
الماوردی ۲۱۲
المتضه ۶۵
المحاسبی ۱۱۵
المروارید
المعتصم ۶۴
المقریزی ۲۹۱
الناصر ۲۱۳
الناصری، احمد ۳۵۵
النبا، حسن ۴۸۷، ۵۴۶
الهمدانی ۸۷
الیازیجی، نسیف ۴۳۲
الیوصی، الحسن ۳۵۳
امام محمد غزالی ۲۱۸
امرؤالقیس ۳۲
ام‌کلثوم ۴۷۶، ۵۴۴
امیرالحاج ۳۲۰، ۳۲۱
امیر تیمور ۱۷
امین الحسینی مفتی‌اعظم ۴۶۶
امین، جلال ۶۰۸
امیه ۵۰، ۶۲۷
انفاسی، علال
انیس، عبدالعظیم ۵۵۶
اودویچ ا.ل. ۲۵۲
ایبسن، هانریک ۴۰۲
ایوبی، صلاح‌الدین ۱۳۱، ۱۸۷، ۴۲۵
بایرام ۳۴۱، ۳۶۵
بدر، شاکر سیاب ۵۴۸، ۵۵۳
برت، م ۱۶۴
برک، ژ ۴۶۶
برگوین ۲۵۲
بستانی، پطروس ۴۳۰، ۴۳۲
بسطامی، بایزید ۱۱۶، ۲۲۹
بشیر دوم ۳۶۴
بصری، حسن ۱۱۴
بعلبکی، لیلا ۵۴۷
بغدادی، خطیب ۶۳، ۶۶، ۲۴۵
بغدادی، عبدالله ۲۴۳
بگین، مناخیم ۵۷۸
بلاذری ۸۸
بن بلا ۵۶۵
بن گوریون ۵۰۴
بنی حفض ۱۳۲
بوباستیس ۲۳۲
بورقیبه، حبیب ۴۶۲
بورگورین ود، م

بولیه، ر. و ۹۴
بومدین، حواری ۵۶۶
بهبهانی، محمدباقر ۳۶۶
بیبر ۲۸۳
بی(بیگ) ۳۲۸
بیرونی، ابوریحان ۹۴
بیگ، احمد ۳۹۰
پاپ ۲۵، ۱۴۸، ۳۴۷، ۳۸۳
پادیک ۲۳۴
پاشازاده، کمال ۲۶۱
پاشا، ساری محمد ۳۵۸
پاشا، محمد ۳۳۸
پاشای کبیر، محمدعلی ۴۷۹
پلات، س ۹۴
ترمذی ۱۱۴
تعنی، فخرالدین ۳۲۵
ت. و. آرنولد ۳۳۱
تونسی، خیرالدین ۴۴۳
توبولیوس ۴۸۰
تیمور، محمود ۴۷۷
جائیت، هاشم ۶۲۶
جابرتی، عبدالرحمن ۳۶۶
جعفر صادق(ع) ۶۶، ۷۰، ۲۶۹، ۶۲۸
جمیل، امین ۵۹۲
جمیل، بشیر ۵۹۲
جنید ۱۱۵ ـ ۱۱۷، ۲۲۹
جواهر کلام، فرید ۱۰
جونز، ویلیام ۴۲۴
جیاپ، ه ۴۲۲
جیلی ۲۵۹
حاجی‌خلیفه ۳۴۴
حامی، ابوطالب ۳۷
حجازی، م. ف. ۴۴۳
حسن اول ۶۳۵
حسن (ع) ۵۰
حسین(ع) ۱۸۶، ۲۶۸
حقی، یحیی ۴۷۷
حلاج، منصور ۱۱۷
حلمی، عباس ۶۳۴
حلوی، یهودا ۲۸۳
حمزة بن علی ۲۶۹
حموی، یاقوت ۲۹۳
حنفی، حسن ۶۰۹
حورانی، آلبرت ۵، ۶، ۹، ۶۳۶
خالد محمد خالد ۵۵۰
خالدی، سلام ۴۸۸
خدیجه ۳۵ ـ ۳۷، ۴۰
خدیو اسماعیل ۴۰۲
خضر (ژرژ قدیس) ۲۷۳
خطابی، عبدالکریم ۴۴۸
خواجه نظام‌الملک ۲۴۱
خوارزمی ۱۲۰

دارفور ۱۵۵، ۳۶۲
داوود ۶۰، ۱۷۹
دوتی، سی. ام. ۳۲۰، ۳۳۱
دوری، عبدالعزیز ۵۴۵
دوساسی، سیلوستر ۴۲۴
دوگل ۴۹۶، ۵۱۷
دولاکروا ۴۲۵
دهلوی، ولی‌الله ۳۶۸
رازی، ابوبکر ۱۲۲
رازی، ابوبکر محمد ۲۹۳
رازی، فخرالدین ۲۵۶
رایت، و. ل. ۳۷۴
رحمان، ف ۶۲۶
رشید رضا ۴۳۶، ۴۴۳
رفعت، علیفه ۶۰۶
روزنتال، ف ۱۲۳
ریچاردز ۲۱۷
ریحانی، نجیب ۴۷۷
ریگولتو ۴۰۲
زبیدی، مرتضی ۳۶۵، ۳۶۶
زرتشت ۲۷
زغلول، سعد ۴۴۹، ۴۶۳
زولا، امیل ۴۰۲
زید ۶۹، ۲۳۷، ۲۵۲، ۶۲۸
زیدان، جرجی ۴۳۰
ژومل، لوئی ۳۸۲
سادات، انور ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۷ ـ ۵۷۹، ۶۱۲، ۶۲۲
سر جنت، ر. ب ۴۴
سرهندی، احمد ۳۴۴
سعید ۳۹۳، ۶۳۴
سعید، احمد ۵۴۸، ۵۴۹
سلطان حسن ۲۴۲، ۲۷۷، ۴۰۴
سلطان سلیم ۲۶۱
سلطان سلیمان خان قانونی ۳۱۶
سلطان سلیم دوم ۳۴۴
سلطان سلیم سوم ۳۷۴، ۳۸۷، ۶۳۴
سلطان سنجر ۲۱۷، ۲۴۱
سلطان شهریار ۲۸۴
سلطان عبدالحمید ۴۰۹، ۴۳۷، ۴۴۳
سلطان عبدالرحمن ۳۹۱
سلطان محمد پنجم ۵۰۸
سلطان محمد خان ۳۱۸
سلطان محمد دوم ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۵، ۴۲۱
سلطان محمود دوم ۳۸۷
سلطان مصطفای دوم ۳۴۲
سمیع الخالدی، احمد ۴۸۲
سودانی، مهدی ۶۱۳
سیبویه ۸۳
سید قطب ۵۵۱، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۲۶
سیده زینب ۵۵۳
سیدی مظهر ۳۴۳
سیدی مهراز ۲۳۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سیف‌الدوله ۸۴، ۸۵
شاذلی ۳۴۳، ۳۵۳، ۳۵۴
شافعی، محمد بن ادریس ۱۲۳
شاه حسن ۵۷۴
شرقاوی، عبدالرحمن ۵۴۷
شریف، حسین ۴۴۷، ۴۵۰
شوقی، احمد ۴۳۲، ۴۷۹، ۴۸۸
شهاب ۳۹۵
شهرزاد ۲۸۴
صادق المهدی ۶۱۳
صباح، حسن ۱۴۷
صبرا، الف ۱۲۳
صفاح، ابوالعباس ۶۳۰
طبری ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۸۸
طبری، محمد بن جریر ۶۶
طلال ۶۳۶
طه، حسین ۴۴، ۴۴۳، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۸، ۵۵۱
ظهیر ۳۲
عاملی، زین‌الدین ۳۴۵
عباس ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۱۷۸، ۳۹۳، ۶۲۷
عباس اول ۳۹۳، ۶۳۴
عبدالجابر ۲۴۶
عبدالحافظ ۶۳۵
عبدالحمید دوم ۴۰۰، ۶۳۴
عبدالرحمن سوم ۷۴
عبدالرزاق، علی ۴۸۸
عبدالعزیز ۳۹۹، ۴۵۰، ۴۶۹، ۴۸۸، ۵۱۰، ۵۲۹، ۵۴۵، ۵۶۶، ۶۳۴، ۶۳۵
عبدالعزیز، فیصل ۵۶۶
عبدالقادر ۲۲۸، ۲۳۲، ۳۸۵، ۴۴۱، ۴۴۸
عبدالمجید اول ۶۳۴
عبدالمجید دوم ۶۳۴
عبدالملک ۵۳، ۶۲۹
عبدالناصر، جمال ۴۹۴، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۴۴
عبد شمس ۶۲۷
عبد مناف ۶۲۷
عبده، محمد ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۳، ۴۸۴
عبیدالله ۷۰
عشاق، یعقوب بن ۱۲۳
عفلق، میشل ۵۵۹
علامه حلی ۲۶۶
علی الهادی ۶۲۸
عمر ۵۳، ۸۰
عمربن‌فارض ۲۸۲
غازی ۶۳۶
غزالی ۲۱۳ - ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۴۸، ۲۵۰ - ۲۵۲، ۲۵۵ - ۲۵۷، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۶۶
غیلانی، رشیدعلی ۴۹۶
فارابی ۱۲۲، ۱۲۳، ۲۱۵، ۲۵۳
فاروق ۶۳۵
فاطمه(س) ۲۶۵، ۲۶۶
فتحی، حسن ۵۳۵
فرزدق ۸۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فروزان فر، بدیع‌الزمان ۲۸۵
فروم تن، اوژن ۴۰۲
فضل الرحمن ۶۱۳
فوئاد اول ۶۳۵
فوئاد دوم ۶۳۵
فهد ۶۳۴
فیصل ۴۵۰، ۴۶۳، ۵۶۶، ۶۳۴
فیصل اول ۶۳۶
فیصل دوم ۶۳۶
کاشف الغطاء، جعفر ۳۶۶
کامبون، ج ۴۴۲
کامری، مولود ۵۵۰
کامل، حسین ۶۳۵
کرکی، نورالدین علی ۳۴۵
کرون، پ ۱۲۳
کوپرنیک ۳۷۰
کیپلینگ، رادیرد ۴۲۷
گرون باوم ۲۳۴
گوته، م. ۴۲۷
گوتیه ،تئوفیل ۴۰۲
گیبون، ادوارد ۴۲۴
گیلانی، عبدالقادر ۲۲۸، ۲۳۲
گیوم ۲۳۴
لئو آفریکانوس ۱۷۰، ۱۹۲
لائیش، الف ۲۵۲
لاپیدوس، م ۲۱۷
لارنس، تی. ای. ۴۴۷
لاروئی، عبدالله ۵۵۳، ۶۱۰
لاروعی، عبدالله ۵۴۶
لاروئی، الف ۶۲۶
لوریا، اسحاق ۳۴۶
مالک ۱۰۷، ۱۰۸
مانی ۲۷
مأمون ۶۴، ۶۶، ۸۶، ۲۹۰، ۶۳۰
مبارک، حسنی ۵۷۹، ۶۲۴
متوکل ۶۳۰
م، حسین ۴۴۷
محفوظ، نجیب ۵۴۶، ۵۵۶
محمداحمد ۴۰۴
محمد الجواد ۶۲۸
محمد المهدی ۶۲۸
محمد بایرام ۳۶۵
محمد پنجم، رشاد ۶۳۴
محمد ششم، وحیدالدین ۶۳۴
محمد(ص) ۳۳، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۷۸، ۲۵۹، ۱۶۳، ۲۶۶
مراد ۳۴۴
مرنیسی، فاطمه ۶۰۷
مروان ۵۹، ۶۲۹
مروان دوم ۵۹، ۶۲۹
مستضی ۶۳۱
مستعصم ۶۳۱
مستعین ۶۳۰
مستنجد ۶۳۱

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مستنصر ۶۳۱
مسعودی ۸۸
مسلم ۳۷، ۳۹، ۱۱۲
مسیح (ع) ۲۵، ۸۱، ۱۴۱
مصالی الحاج ۴۸۷
مصطفی کمال (آتاتورک) ۴۵۱
مطران، خلیل ۴۳۲
معاویه ۵۰، ۵۳، ۶۲۹
معتز ۶۳۰
معتضد ۶۳۰
معتمد ۶۳۰
معری، ابوالعلاء ۸۴
مقتدر ۳۳۸، ۳۸۸، ۶۳۰
مقدسی ۲۹۱
مکتفی ۶۳۰
مکی عاملی، محمدبن ۲۶۶
ملک‌عبدالعزیز ۵۱۰، ۵۲۹
ملک‌عبدالله ۵۰۷
ملکه اوژنی ۴۰۲
منتصر ۶۳۰
منصور ۶۱، ۶۲، ۱۱۷، ۶۳۰
مولای اسماعیل ۳۵۱
مهدی (ع) ۶۶، ۲۶۶
میچل، ر ۴۸۹
نابلسی، عبدالغنی ۳۴۵
ناپلئون سوم ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۱۲
نجید ۱۷۹
نزیون، گ. ۵۱۸
نصیر محمد بن ۲۶۹
نظام‌الملک ۲۴۱
نعیما ۳۵۸
نمیری، جعفر ۵۷۵، ۶۲۰، ۶۲۳
نوری سعید پاشا ۵۱۲، ۵۱۳
نیوهاون، اوکرابار ۶۶، ۳۹۶
وردی ۴۰۲
ولاده ۲۸۱
ولید ۶۲۹
ویلسون، وودرو ۴۴۷
هاجر ۲۲۳
هارون‌الرشید ۶۶، ۶۳۰
هاشم ۶۲۶، ۶۲۷
هدی شعراوی، م. ۴۸۲
هرکول ۳۰
هشام ۶۲۹
هگل ۴۲۶
هوروتیز، ج. س. ۴۲۶
هیکل، حسین ۴۳۳، ۵۴۵
یاسین، کاتب ۵۵۰
یزید ۶۲۹
یزید اول

سایر اسامی خاص

آب‌انبار ۹۰

آرامی ۲۷، ۳۱، ۸۱، ۳۲۱

آل‌بوّیه ۶۸، ۲۱۲

ابوالهول ۹۴، ۴۷۹، ۴۸۰

ارتدوکس ۲۵، ۲۶

ارمنی ۲۴، ۳۱۲، ۳۹۸، ۴۶۷

اساسین ۱۴۷

اسماعیلیه ۶۹، ۷۰، ۹۹، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۴۷،
۲۶۸

اقطاع ۲۰۸، ۲۰۹

اقلابیان ۶۸

المرابطون ۱۳۱

المقططف ۴۳۰

الموحدین ۱۳۱

امویان ۵۰، ۵۳، ۵۹، ۲۷۶

امین‌الامنا ۲۰۲

انجیل ۴۳

اوتومان ۳۰۹

ایرانی ۲۶، ۵۱، ۵۶، ۵۹، ۷۵، ۷۹، ۸۵، ۹۴،
۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۷۵، ۲۸۴،
۲۹۲، ۳۱۵ ـ ۳۱۷، ۳۳۴، ۳۴۳، ۳۵۹، ۴۲۵

ایزنیک ۳۴۳

ایوبیان ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹،
۲۰۴، ۲۰۸، ۲۶۹، ۲۷۸، ۳۰۸، ۶۳۲

باب‌الزویلا ۱۸۶

باب‌الفتوح ۱۸۶

بربر ۱۵، ۵۲، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۱۴۹، ۱۶۳،
۱۸۵، ۲۳۹، ۲۹۱، ۴۱۵، ۴۵۵، ۵۵۰، ۵۹۸

بکریه ۴۴۲

بلغاری ۳۱۲، ۳۹۸

بنی‌امیه ۲۱، ۵۷، ۵۸، ۹۵، ۷۲ ـ ۷۴، ۸۲، ۹۲، ۹۷، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۷۸، ۲۱۲، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۰۸
بنی‌حفص ۱۹۹، ۲۰۰، ۳۰۸
بنی‌کلب ۸۴
بنی‌هلال ۱۵۹، ۲۰۷، ۲۸۴
بیلارزیا ۴۱۸
پاپیروس ۸۳
پولیساریو ۵۸۸، ۵۸۹
پهلوی ۲۷، ۵۲، ۸۱، ۱۱۸، ۱۳۵، ۲۸۵
ترک ۱۳، ۱۴، ۲۵، ۳۸، ۵۰، ۶۴، ۶۵، ۷۸، ۸۵، ۱۱۴، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۸۶، ۳۱۰ ـ ۳۱۲، ۳۲۹، ۳۶۵، ۳۷۸، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۱۶، ۴۲۱، ۴۳۵، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۸۳، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۸، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۳۵، ۵۴۰، ۵۸۹، ۵۹۲
تمالیک ۱۳۲
متنجیم ۱۱۹، ۲۹۵
تیجانیه ۳۶۸، ۴۴۱
جلالی ۷۱، ۳۳۵
جنگهای صلیبی ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۳۴۷، ۴۲۶، ۴۷۸
چرکسی ۳۲۹، ۴۱۶
چهار خان ۳۳۸
چهار سوق ۳۳۸
چهار قیصریه ۳۳۸
چینی ۷۵، ۸۹، ۱۹۰، ۲۷۹
حجرالاسود ۲۲۳
حسینیان ۳۲۹
حشاشین ۱۴۷
حشید ۱۶۳
حمدانی‌ها ۶۹
حنبلی ۶۶، ۱۰۳، ۱۰۸، ۲۳۶، ۲۴۶، ۲۶۱، ۲۶۴، ۴۳۶، ۴۸۳، ۴۸۸، ۶۲۰
حنفی ۵۸، ۱۰۸، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۲، ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۶۳، ۳۶۵، ۶۰۹
حوارا ۲۰۷
خاتم‌الاقطاب ۲۶۰
خدیو ۲۸۹، ۴۰۳۷ ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۸، ۶۳۴
خوارج ۵۷، ۶۸، ۶۹
دروزی‌ها ۱۴۷، ۲۷۰، ۳۹۵، ۵۵۹، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۲
دوشرمه ۳۱۲
دومینیکن‌ها ۳۴۷
راسدیان ۶۳۲
رجم ۲۲۳، ۲۲۴
رحمانیه ۴۴۱
رستمیه ۶۹، ۶۳۲
رفاعیه ۲۲۸
رومانی ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۹۷، ۴۰۰

زاناتا ۱۶۳
زرتشتی ۲۶، ۲۷، ۱۱۹، ۱۳۵
زیدیه ۳۲۸، ۵۶۷
ژاکوبیت ۲۶
ساسانیان ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۵، ۶۱، ۷۹، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۵۷، ۲۱۳، ۶۱۹
سامی ۲۷، ۴۲۶، ۴۴۸
سانسکریت ۸۵
سریانی ۲۴، ۲۷، ۸۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۷۲، ۳۶۷
سعدیان ۱۳۳، ۶۳۲
سلجوقی ۱۳۰، ۱۹۹، ۲۴۶ ـ ۲۴۸
سن جاجا
سنی‌ها ۹۷ ـ ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۵۹۹
سودانی ۷۱، ۵۰۶، ۵۴۱، ۶۱۳
سوری ۷۲، ۸۴، ۱۴۸، ۱۹۹، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۶۷، ۴۰۷، ۴۲۹، ۴۳۷، ۵۰۳، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۶۹، ۵۹۰، ۶۰۹
سوری‌ها ۳۶۵، ۴۶۸، ۵۵۹، ۵۷۶
سوق الاربعه
سهروردیه ۲۲۸
شاذلیه ۲۶۱، ۳۴۴، ۳۵۳، ۴۴۱
شازلیه ۲۲۸
شافعی ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۳، ۲۳۶، ۲۴۶، ۳۶۳
شاویه ۴۷۲
شرطه ۲۰۱
شعبیه
شوبرا ۵۳۴
شیعه اثنی‌عشری ۹۸
صرب ۳۱۲
صفاریان ۶۷، ۶۳۲
صفین ۵۰، ۵۷، ۱۴۷
طوارق ۴۱۵
طولونی ۶۷
عبادیها ۶۸، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۷۰، ۳۶۱
عباسیان ۲۳، ۶۴، ۶۶، ۷۵، ۸۲، ۸۶، ۹۱، ۹۶، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۰۷
عثمانی ۸، ۱۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۹، ۲۶۱، ۲۹۹، ۳۰۱ ـ ۳۰۳، ۳۰۹ ـ ۳۱۳، ۳۱۵ ـ ۳۲۰، ۳۲۳ ـ ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳ ـ ۳۳۵، ۳۳۷ ـ ۳۳۹، ۳۴۲ ـ ۳۵۰، ۳۵۷ ـ ۳۶۵، ۳۶۷ ـ ۳۷۴، ۳۷۷ ـ ۳۸۱، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱ ـ ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۷ ـ ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۷ ـ ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۵ ـ ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۶۲، ۴۶۹، ۴۸۵، ۴۹۸، ۵۸۹، ۵۹۷، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۵، ۶۳۴

عصبیه ۱۵، ۱۶۲، ۱۶۴، ۳۰۴
علویان ۱۳۳، ۱۳۴، ۳۶۲، ۳۶۳، ۵۵۹، ۶۳۳، ۶۳۵
عهدنامه ورسای ۴۴۹
عید فطر ۲۲۲، ۳۳۹
فاطمیون ۷۰، ۷۱، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۳۲، ۶۳۳
فسان ۵۵
فلالی‌ها ۳۵۱
فندق ۱۸۸
قادریه ۲۲۸، ۲۳۲، ۳۸۵، ۴۴۱
قاضی‌القضاة ۱۷، ۲۰۲
قبطی ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۸۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۷۹، ۱۹۹، ۲۷۱، ۲۳۹، ۴۰۷
قدس الاقداس ۲۲۴
قنات ۷۷، ۹۰
قیس ۵۷، ۱۶۳
کارائیت ۱۴۸
کالیف ۴۶
کرد ۱۴۱
کرملی‌ها ۳۴۷
کریمی ۱۶۹
کلدانیان ۸۸
کیبوتص ۴۵۶
لیوته ۴۷۱
ماسک ۵۳
مانوی ۲۷
محتسب ۲۰۱
مرابطون ۶۳۳
مزدیسنا ۲۷
مسیحی ۱۳، ۱۴، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۳۱، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۳، ۴۷، ۵۳، ۷۱، ۷۸، ۸۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۷، ۱۷۷ - ۱۷۹، ۲۵۷، ۲۷۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۶۹، ۳۸۱، ۳۸۴، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۹، ۴۲۸، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۸۰، ۵۰۴، ۵۳۴، ۵۵۹
مصریان ۸۸، ۴۳۳، ۴۷۸، ۴۷۹، ۵۳۳، ۵۵۶
معابد ۵۳، ۸۰، ۹۴، ۱۷۷
معتزلی‌ها ۱۰۲
مغول ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۵۷، ۱۷۸، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۳۷، ۳۷۳، ۴۴۳، ۶۳۳
ملامتیه ۲۲۹
ملامتی‌ها ۱۱۷
موافقتنامه سایکس ـ پکلو ۴۴۹
مولویه ۲۲۸، ۲۳۰
مونوتلت ۲۶
نازی‌ها ۴۶۶
نجد ۱۳۹، ۱۴۱
نرمن‌ها ۱۳۲
نسطوریان ۲۶، ۲۷۳

نصیری‌ها ۱۴۷، ۲۶۹، ۲۷۰
نقیب‌الاشراف ۳۴۰
ونیزی ۱۳۳، ۳۱۹، ۳۶۹
هندیان ۸۸، ۱۲، ۲۹۳
یسوعی‌ها ۳۴۷
یعربی ۳۴۸
بنی‌چری‌ها ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۴۲، ۳۵۹
یونانی ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۵۲، ۱۰۳، ۱۱۸ ـ ۱۲۱، ۲۵۴، ۲۷۲، ۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۷، ۳۷۰، ۳۸۱، ۴۷۸، ۴۷۹
یونانیان ۴۷، ۸۸، ۸۹، ۱۹۶، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۱۷، ۴۲۶
یهودی ۳۹، ۴۰، ۵۴، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۴۸، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۷ ـ ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۹۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۱۷، ۳۳۰، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۷۱، ۳۸۶، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۲۹، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۶۶، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۲۶، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۷۱، ۵۷۸، ۵۷۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

■ مجموعهٔ

زبان و اندیشه

۱ ـ راهنمای استفاده از نشانه‌های نقطه‌گذاری / **شیوهٔ مریام ـ وبستر**

۲ ـ خطاهای رایج نویسندگان و راههای اجتناب از آنها / **جک ام. بیکام**

۳ ـ آموزش زبان به کودکان به شیوهٔ قصه‌گویی / **اندرو رایت**

۴ ـ آیین نگارش در زبان انگلیسی / **ال. جی. الکساندر**

۵ ـ راهنمای علمی داستانگویی / **آن پلوفسکی**

... ادامه دارد



مسجد، منبر، محراب و امام در حال موعظه برای حضار مرد و زن
ـ معرّف زندگی روزمرهٔ مردمان عرب در قرن هفتم ق./ سیزدهم م.

برگرفته ازکتاب مقامات حریری